

GRAO EN SOCIOLOXÍA
TRABALLO DE FIN DE GRAO
CURSO ACADÉMICO 2016-2017
CONVOCATORIA DE FEBREIRO

LA ADOPCIÓN DEL BUDISMO EN GALICIA. RELIGIÓN, CULTURA
Y VIDA COTIDIANA.

A ADOPCIÓN DO BUDISMO EN GALICIA. RELIXIÓN, CULTURA E
VIDA COTIÁ.

THE ADOPTION OF BUDDHISM IN GALICIA. RELIGION,
CULTURE AND EVERYDAY LIFE.

ALBERTO CASTRO GONZÁLEZ
TUTOR: ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ

RESUMEN

Este trabajo pretende estudiar el funcionamiento y creación de los grupos budistas que han surgido en Galicia desde los años 70, como consecuencia de una creciente pluralización religiosa dada en las sociedades modernas. Concretamente, se trata de conocer la forma en que estos surgen, así como los modos de participación y conversión de sus miembros, con su consecuente transformación de la percepción y la conducta en la vida cotidiana y las relaciones personales. La intención pues, es intentar entender mejor los procesos sociales que hacen que el budismo se asiente en Galicia y la forma en la que este influye en la vida cotidiana de los gallegos. Para lo cual, la metodología utilizada será de tipo cualitativa, basada en entrevistas en profundidad realizadas entre los responsables de los colectivos que se encuentran distribuidos por diferentes ciudades gallegas.

Resumo

Este traballo pretende estudar o funcionamento e creación dos grupos budistas que xurdiron en Galicia dende os anos 70, como consecuencia dunha crecente pluralización relixiosa dada nas sociedades modernas. Concretamente, tratase de coñecer a forma na que estos xorden, así coma os modos de participación e conversión dos seus membros, coa sua consecuente transformación da percepción e a conducta da vida cotiá e nas relacións persoais. A intención entón, é intentar entender mellor os procesos sociais que fan que o budismo se asente en Galicia e a forma na que este influe na vida cotiá dos galegos. Para isto, a metodoloxía utilizada será de tipo cualitativo, baseada en entrevistas en profundidade realizadas entre os responsables dos colectivos que se atopan distribuídos por diferentes cidades galegas.

Abstrac

The aim of this research is the study of the creation and development of Buddhist's groups started in Galicia since the 70's, as a consequence of an increasing religious 'pluralization' in modern societies. More concretely, it is focused on how they were made, as well as the types of its members' participation and 'conversion' and the transformation of the everyday life and personal relationships' perception and behaviour. So the objective is trying to achieve a better understanding of these social processes that settled Buddhism in Galicia and the way how they are an influence in the lifes of Galician people. In order to achieve this aim, the chosen methodology will be of qualitative type, based on in-depth interviews conducted among those group coordinators spread out by different Galician cities.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	PÁG 5
2. OBJETIVOS E HIPÓTESIS	
2.1 OBJETIVOS PRINCIPALES.....	PÁG 13
2.2 OBJETIVOS SECUNDARIOS.....	PÁG 14
2.3 HIPÓTESIS.....	PÁG 15
3. PLANTEAMIENTO TEÓRICO	
3.1 FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA.....	PÁG 16
3.2 FUNDAMENTOS DEL BUDISMO.....	PÁG 24
4. METODOLOGÍA	
4.1 METODOLOGÍA CUALITATIVA.....	PÁG 31
4.2 REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA Y WEB.....	PÁG 36
5. DESARROLLO Y RESULTADOS	
5.1 APARICIÓN E INSTITUCIÓN DE LOS GRUPOS Y PRIMER CONTACTO.....	PÁG 37
5.2 VIDA COTIDIANA Y RELACIONES PERSONALES.....	PÁG 49
5.3 CONVERSIÓN Y PARTICIPACIÓN EN EL GRUPO.....	PÁG 58
6. CONCLUSIONES.....	PÁG 64
7. BIBLIOGRAFÍA	
7.1 BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA.....	PÁG 70
7.2 BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.....	PÁG 73
7.3 PÁGINAS WEB Y OTROS RECURSOS.....	PÁG 75
8. ANEXOS	
8.1 ANEXO 1: ENTREVISTA.....	PÁG 76
8.2 ANEXO 2: FOTOGRAFÍAS.....	PÁG 79
8.3 ANEXO 3: TABLA CORRIENTES/TRADICIONES/ESCUELAS.....	PÁG 82

*¿Cómo podrá uno entender la verdad más allá de las palabras, discutiendo y
platicando sin haber tenido una experiencia previa?*

Los cien mil cantos de Milarepa.

1. Introducción

El budismo es considerado como la cuarta religión del mundo en número de seguidores. Nació en India hace aproximadamente 2500 años. Desde la iluminación del Buda Sakyamuni, en el actual Bodh Gaya (Bihar, India), se extendió por la mayor parte del continente asiático, sintetizándose y adaptándose a las culturas con que se fue topando, dando lugar a múltiples formas de expresión del mismo, hasta el punto que puede decirse que el budismo resulta una religión politética.

En lo que respecta a su extensión por Occidente, si bien es cierto que ha habido numerosos contactos a lo largo de la historia por parte de exploradores, misioneros, colonizadores y demás, como, por ejemplo, Marco Polo, Guillermo de Rubruk, Juan de Montecorvino, y muchos otros (Lenoir, 2000), realmente no es hasta el siglo XX cuando se puede hablar de una implantación sustancial del budismo en este contexto, con la excepción del asentamiento de los calmuco – grupo étnico centroasiático de origen mongol y tradición budista, en las orillas noroccidentales del Caspio, dentro de Rusia, desde el s. XVII – aunque este, de todos modos, no presenta las mismas características que el encuentro dado en las sociedades modernas occidentales de la actualidad.

El traslado del budismo a Europa Occidental y Norteamérica coincide con una época de la postmodernidad, en la que el “postmaterialismo” (Ingleheart, 1990) parece descollar como una tendencia predominante. El cambio de valores en las sociedades hacía una mayor espiritualidad acarrea consecuencias no solamente políticas, económicas, etc. sino también una notable revitalización de la influencia del ámbito espiritual o religioso.

La progresiva secularización y pérdida de la importancia religiosa pronosticada por pensadores como Marx (1843), Weber (1922) o Durkheim (1912) no se ha cumplido. Dice Peter Berger (1999a) que aunque es verdad que existe una separación Iglesia-Estado, y ciertamente una secularización de tipo institucional, el hecho es que hoy en día vivimos en un mundo en el que la religión no está ni mucho menos olvidada. Las formas y representaciones han cambiado focalizándose hacia un ethos marcadamente individualista –y quizá también algunos sentidos de la participación religiosa

favoreciendo una cierta tendencia hacia la desritualización-, pero la religión sigue influenciando en gran medida la organización, pensamiento y vida de los individuos.

Aparecen nuevas formas de entender lo espiritual, en las que la subjetividad o el individualismo cobran una gran relevancia (Berger, 1999b), donde lo espiritual es elegido, pues, por el propio sujeto, siendo posible hasta la combinación de diferentes cultos (Diez, 2000). Lo cual complica mucho la investigación, sobre todo a causa de la gran diversidad que todo esto plantea.

El budismo presenta pues gran similitud con los nuevos fenómenos religiosos. Al igual que los individuos atraídos por los NMRs,¹ la mayoría no parte de una tradición vinculada al nuevo movimiento, sino que salen a buscarlo; es el caso del New Age, del Neocatecumenismo, etc. Pero lo cierto es que el budismo no puede ser considerado un NMRs, ya que como dice Michelle Spuler (2002) este parte de linajes que se remontan al mismo Buda. Los cambios que el budismo viene experimentando en los países desarrollados son variaciones de una tradición ya existente desde hace milenios. Además, hay que recordar que, como ya dije, después de que el budismo desapareciese de la India en el S.XIII, se extendió por la mayor parte de los países asiáticos, sufriendo cambios en su forma y dando lugar a múltiples tradiciones, lo que podría estar volviendo a ocurrir.

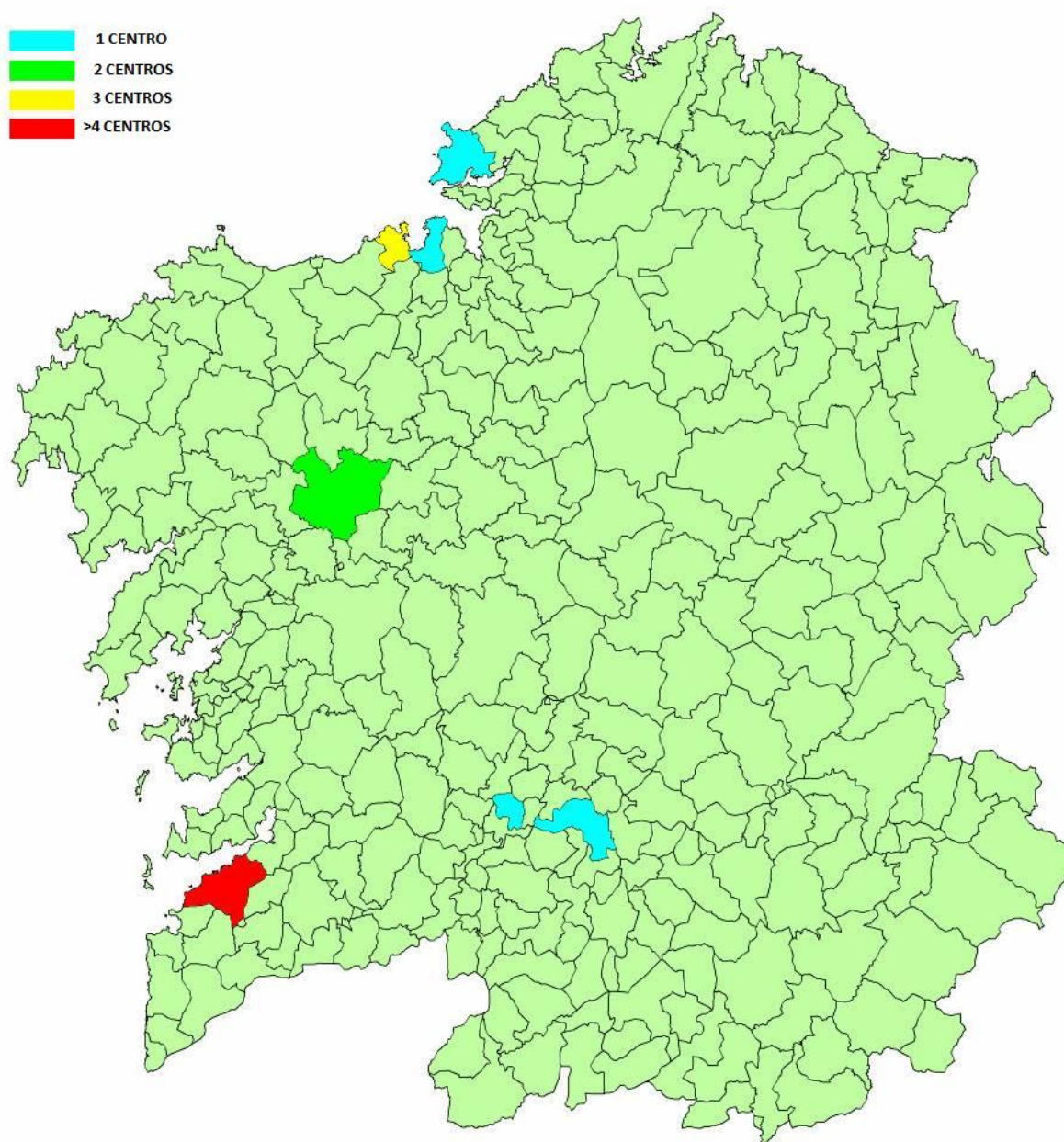
En España, al igual que en otros muchos países occidentales existe una gran variedad de grupos budistas diferentes², que se han trasladado desde distintos países asiáticos. Así, podemos encontrar multitud de escuelas de budismo Zen, Tibetano, Vietnamita o Tailandés, traídas, a menudo, de la mano de maestros muy conocidos como el Dalai Lama, Thich Nhat Hanh, o Taisen Deshimaru. Con organizaciones creadas y financiadas por los propios practicantes y simpatizantes occidentales y con un crecimiento progresivo en diferentes países. Solamente en Galicia encontramos veintiún grupos pertenecientes a siete escuelas o linajes diferentes. Estos se encuadran en una u otra de

¹ New Religious Movements (Nuevos Movimientos Religiosos) (Carozzi y Frigerio, 1994)

² Hay que señalar que, a pesar de que todos los grupos budistas parten de los mismos fundamentos, provienen de **corrientes** diferentes, en las que a su vez encontramos distintas **tradiciones**, las que a su vez se subdividen en **escuelas** dispares (Ver apartado 3.2).

las tres corrientes de budismo existentes; *hinayana*, *mahayana*, *vjayana*³. En el siguiente mapa se presenta su distribución por ciudades:

Ilustración 1: Distribución de centros por ciudades



Fuente: elaboración propia

³ Ver apartado 3.2. *Fundamentos del budismo*.

Tabla I: Grupos budistas presentes en Galicia

Localidad	Organización	Tradición	Corriente	Número de grupos	Nº total
Ferrol	Ganden Choeling	gelugpa	vjayana	1	1
Coruña	Ganden Choeling	gelugpa	vjayana	2	3
	Diamond Way Buddhism	kagyü	vjayana	1	
Oleiros	M. Vipassana	theravada	hinayana	1	1
Santiago	Rigpa	nygmapa	vjayana	1	2
	M. Vipassana	theravada	hinayana	1	
Vigo	Ganden Choeling	gelugpa	vjayana	1	9
	Diamond Way Buddhism	kagyü	vjarayana	1	
	Dag Shang Kagyu	Kagyü	vjayana	1	
	Rigpa	nygmapa	vjayana	1	
	M. Vipassana	theravada	hinayana	2	
	Shambala	gelugpa	vjayana	1	
	Zendo Betania	<u>Sambo zen (cristianos)</u>	-	1	
	Soto Zen	zen	mahayana	1	
Orense	Soto Zen	zen	mahayana	1	2
	Ganden Choeling (monasterio)	gelugpa	vjayana	1	
Total	GC=5; DW=2; MV=4; R=2; S=1; ZB=1; SZ=2; DSK=1	g=5;k=3;n=2; t=4;z=2;sz=1	h=4;m=2;v=12	19	

Fuente: elaboración propia

Muchas veces la investigación sobre temas religiosos suele dejarse de lado. Se concibe, de forma estereotipada, como un campo separado de otros temas sociales, como la economía, el trabajo, etc. y de difícil estudio, incluso falta de interés. Aun conscientes de la influencia que puede presentar en la sociedad, no se le dedica el esfuerzo apropiado. La investigación en España es un buen ejemplo de ello. Comenta Díez de Velasco (canal 7, 2009) que cuando en 1957, año en el que impera un fuerte nacionalcatolicismo, muere Ángel Álvarez de Miranda - catedrático español que ocupaba la cátedra de Historia de las religiones en la Universidad de Madrid - su puesto queda vacío y sale a concurso. Sin embargo, el presidente de esa oposición, un notable

obispo de la época, argumenta que *“para qué una historia de las religiones si religión solo hay una”*. Este hecho deja a nuestro país cojo de literatura en este ámbito, imposibilitándolo para entender el mundo desde un enfoque que resultaría muy importante. En 1994, gracias al impulso de ciertos catedráticos, se abren de nuevo los planes de estudio con la posibilidad de que algunas universidades, como la Universidad de La Laguna, vuelvan a implantar esa cátedra de Historia de las religiones (Diez, 2006). Sin embargo, este suceso hace que la producción académica española se encuentre en el presente todavía poco desarrollada en este ámbito.

Pero lo cierto es que la necesidad de este tipo de estudios está presente en nuestra sociedad y máxime desde la perspectiva de nuestra realidad sociocultural. Para tener una visión demográfica sobre las minorías religiosas, podemos observar como en diciembre de 2015, según el Observatorio de Pluralismo Religioso (2015), los lugares de culto de las confesiones religiosas minoritarias en España ascienden a 6.755, lo que representa un 22'07% del total. Lo que hace ver además que, incluso sin tener en cuenta una indudable mayoría católica, un rango de población de proporciones nada desdeñables se adscribe a alguna otra doctrina religiosa o – como señalé- a combinaciones del catolicismo con otras confesiones.

Esto pone de manifiesto que una parte considerable de la población adopta cosmovisiones, éticas, o prácticas religiosas que conforman y orientan su forma de pensar, de organizarse y, por lo general, de vivir. Algo a lo que si no se le presta atención - ya sea por una actitud orgullosa e ideológicamente orientada; que lleva a estigmatizarlos a ellos y a sus creencias como seguidores de ideas atrasadas, ciegos al mundo moderno y faltos de interés para una sociedad que ha alcanzado ya su máximo grado de conocimiento (pensamiento que sería una lástima), o por otros muchos motivos – se corre el riesgo de provocar, en un futuro no tan lejano, graves consecuencias de incomprensión, acerca de un mundo repleto de pensamientos, prácticas vitales e interpretaciones en las que nos vemos inmersos.

Por otro lado, aunque la pluralidad religiosa que se da actualmente puede atribuirse en gran medida a la inmigración, no se debe a esta causa totalmente. Centrándonos en el

budismo, vemos que si bien en Europa existen minorías de inmigrantes de países budistas, lo cierto es que la mayoría de sujetos que en Occidente lo practican son sujetos conversos. Un ejemplo de ello es Galicia (Alonso, 2014) o España en su conjunto (Diez 2013). Estos practicantes no han crecido en una cultura tradicional budista, sino que son autóctonos alemanes, checos, españoles o gallegos, entre muchos otros, que se han interesado por el budismo y han decidido practicarlo; lo que aporta un especial interés por parte de la sociología y otras ciencias al estudio de esta milenaria tradición espiritual, de sus revitalizaciones, y de las características de sus manifestaciones actuales, que han impulsado este interés y extensión.

Es cierto que la población budista contabilizada en España o en Galicia no supone un porcentaje elevado dentro del total poblacional. Aun con esto, hay que tener en cuenta la posible influencia que una parte pequeña de una población puede presentar en la sociedad. El grado de influencia no tiene por qué estar necesariamente determinado por su tamaño. Así como una “minoría demográfica” no tiene por qué resultar ser una minoría sociopolítica o cultural, lo que conlleva la idea de grado de poder o influencia relativa en el conjunto social. Como dice Arroyo al estudiar el compromiso social de los grupos budistas en España:

“La voluntad de cambio social es interesante: aunque esté en parte de un colectivo pequeño, su capacidad de influencia puede ser proporcionalmente mucho mayor. Los representantes de los centros budistas son personas que forman parte, mayoritariamente, de una élite cultural de una generación determinada e incluso son profesionales en áreas donde la aplicación de cuestiones budistas puede tener mucho impacto en el bienestar de los individuos”. (Arroyo. L, 2013).

Además, hasta una etapa reciente, no se había dado en la investigación la posibilidad de hoy día para estudiar el fenómeno. Actualmente existen un estudio, interés y dialogo crecientes con el budismo. Investigadores como Francisco Varela (2009) o Daniel Goleman (1995) son un ejemplo de la influencia que el budismo puede presentar en múltiples ámbitos de la investigación científica. Influencia de la que, con seguridad, las dos partes saldrán enriquecidas.

También el avance en la comprensión de nociones budistas de los textos antiguos ha aportado un mejor entendimiento del mismo (Harvey, 1998). Las malas traducciones de ideas, leídas sin una aclaración o explicación por parte de un maestro, dieron lugar a tergiversaciones del budismo y de ciertos conceptos fundamentales (Alonso 2008), aunque a menudo también se ven, actualmente, comprensiones erróneas del mismo y simplificaciones con un claro sesgo judeo-cristiano.

Otro factor relevante a tener en cuenta es la posibilidad de estudiar el fenómeno budista sin aprender japonés, tibetano o sánscrito. Los budistas conversos hablan español, catalán o gallego, algo de sumo interés para gran número de antropólogos, sociólogos, psicólogos, etc. Existe, por tanto, una oportunidad única para renovarse y ensayar nuevas formas y enfoques metodológicos o conceptuales, para enfocar nuevos fenómenos sociales.

Por añadidura, la literatura académica española sobre budismo es escasísima (Aranque y De la Rosa, 2008; Díez, 2013; Arroyo, 2013.), por no hablar de la gallega, prácticamente inexistente, presentando así gran diferencia con Alemania, EEUU, Australia, Brasil, Canadá u otros países donde existe una gran cantidad de literatura (Numrich, 2008 citado por Arroyo, 2013). A pesar de todo, hay que decir que recientemente se dan cada vez más estudios sobre budismo en nuestro país (Díez, 2013), pero es necesario profundizar mucho en investigación y producción académica, para llenar una ausencia bibliográfica muy patente.

Y, además, hay que tener en cuenta la importancia del estudio del budismo por un motivo fundamental. En la actualidad el budismo tendrá que adaptarse a un mundo moderno globalizado, lo que quizá suponga uno de los mayores retos que se le han presentado hasta ahora. Según David Loy (2009) esta capacidad de adaptación del budismo en el mundo occidental moderno no tiene parangón con la de las demás religiones, como pudo ocurrir en el pasado con el caso del brahmanismo en India o el bön en Tíbet (Harvey, 1998), sino que tiene relación con la psicología y el consumismo. Así, dice el autor, que la combinación del budismo con formas de vida individualistas – individualismo que ya recorre previamente la médula misma del ethos occidental de la

modernidad y posmodernidad: de su imaginario sobre la persona, su identidad y valores-, la búsqueda de alivio del creciente estrés o de las contradicciones, extremismos, desequilibrios y falta de significado de las sociedades de consumo, puede suponer para el budismo un gran peligro, en el sentido de que este acabe asumido como una forma más de psicoterapia (David Loy, 2009).

Así, en un mundo en el que la vida espiritual es cada vez más compleja, ego-centrada y de difícil investigación, es importante entender las formas en que los conversos y grupos budistas operan. Pretendo que este trabajo contribuya a una mayor comprensión sobre el tema, lo que quizá pueda ser un pequeño aporte a la realización de posteriores estudios sobre budismo o minorías religiosas en Galicia.

Para concluir esta justificación espero que, en la medida de sus posibilidades, este trabajo pueda contribuir a la disminución de esa ausencia bibliográfica de la que hablan los investigadores de budismo en España, y ayudar a una línea de investigaciones que cada vez tiene más presencia y, merced a la cual, llegará el día en el que no sea necesario hablar de ese vacío bibliográfico, porque este habrá desaparecido.

En cuanto a su estructura del TFG, a continuación se exponen los objetivos e hipótesis, desarrollados tras una revisión bibliográfica y algunas entrevistas previas, realizadas como aproximación al fenómeno. Después, se presenta el planteamiento teórico, en el que se expone la fundamentación teórica del mismo, intentando, en primer lugar, exponer y discutir los avances más importantes de la línea de investigación que se sigue en este estudio. En segundo lugar, se presenta una breve descripción de los aspectos generales del budismo y de las diferentes corrientes, tradiciones y escuelas.

Más tarde se describe la metodología empleada y la forma en la que esta ha resultado en el campo de estudio. Además, se expresan las ventajas y desventajas que he encontrado a la hora de la aplicación de la misma, y las posibles opciones a utilizar en un tipo de estudio como este.

Finalmente se exponen y discuten los resultados obtenidos, y las conclusiones derivadas de dichos resultados, en los que se intenta mostrar los posibles hallazgos de esta investigación y las preguntas surgidas de la misma, que quizá puedan dar lugar a posteriores investigaciones. Además, se intenta hacer una valoración del trabajo, juzgando las limitaciones del mismo, así como sus puntos fuertes.

2. Objetivos e hipótesis

2.1 Objetivos generales

(1) En primer lugar, mediante una revisión bibliográfica y con ayuda de las entrevistas en profundidad, se intentará **llevar a cabo una aproximación a los aspectos generales del budismo y de los respectivos grupos budistas de Galicia**, en cuanto a variaciones en sus formas y manifestaciones, con el fin de conseguir una mayor comprensión del objeto de estudio, de su surgimiento, diversidad de visiones y funcionamientos.

(2) En segundo lugar, **analizaré la forma en la que el budismo (o budismos) influencia la cotidianidad de los conversos en los grupos de Galicia**. Dicho de otra forma, como la participación en el grupo budista, por parte del individuo, actúa de elemento transformador, tanto de la percepción de las relaciones personales, como de las particularidades de la vida cotidiana, en general.

Pero hay que tener en cuenta, por una parte, que el análisis del objeto de estudio no resulta fácil. Se trata de investigar en torno a creencias y vivencias; patrones de conducta cuya expresión puede resultar estrictamente individualizada. Como avisan Greil y Rudy (1984) no todos los individuos pasan por el mismo proceso de transformación, sino que se ven fuertemente influidos por el contexto situacional en que se encuentren. Esto puede presentar serias dificultades a la hora de desarrollar resultados y extraer conclusiones, por lo que se intentará proceder con cuidado, con una estrategia metodológica de tipo cualitativo, basada en entrevistas en profundidad. Por otra parte, debido a las limitaciones tanto de tiempo como económicas, es obvio que este estudio tendrá un carácter meramente aproximativo y que, para conseguir ahondar con mayor profundidad, será necesario realizar estudios posteriores.

(3) Además, **también intentaré profundizar en cuanto a contacto, participación y compromiso con el grupo, llevado a cabo en las organizaciones presentes en Galicia**, y teniendo en cuenta sus formas y las características particulares. La cuestión aquí es observar cómo, quizá, ni todos los individuos experimentan la misma transformación, ni tampoco los grupos ofrecen los mismos procesos de conversión, debido a su organización y otros factores.

2.2 Objetivos específicos.

- Realizar una revisión bibliográfica, visita a webs, y entrevistas que ayuden a entender, de forma general, los fundamentos del budismo, así como el panorama budista gallego y las diferentes escuelas.
- Conocer la forma en que surgen los grupos budistas de Galicia.
- Examinar el modo de búsqueda del sujeto, comprobando si existen factores que condicionen su acercamiento a un grupo.
- Analizar la percepción de las relaciones personales de los entrevistados, tras su contacto con el budismo, propiciado por la introducción en el nuevo grupo; relaciones familiares, relaciones fuera del grupo, dentro del grupo, en el momento de su primer contacto, percepción hacia él/ella, posible transformación, etc.
- Indagar en los hábitos cotidianos del sujeto, para ver si la participación y realización de las actividades del grupo tienen repercusión en los mismos.
- Descubrir la forma en la que los sujetos participan en los grupos budistas gallegos y, a su vez, si dichos grupos presentan diferentes formas de participación.

2.3 Hipótesis.

- 1- En primer lugar, parece que los grupos budistas gallegos se forman a partir de la iniciativa de los practicantes, que serán, pues, los impulsores y encargados del desarrollo de los mismos. En segundo lugar, en referencia a la búsqueda previa, muchos investigadores hablan, como veremos, de una *búsqueda espiritual* de los potenciales conversos, entre diferentes grupos, antes de participar en aquél que se encuentran actualmente. Al mismo tiempo, otros hablaban de los grupos religiosos como empresas de mercado (Stark y Iannaccone, 1994; Lyon, 2002); en términos de oferta y demanda, y dando a entender que los individuos escogen racionalmente entre los grupos existentes, los cuales, a su vez, modifican su “oferta” para así ser más “demandados”. Pues bien, desde mi punto de vista, aunque es posible que haya una tendencia a acercarse a diferentes movimientos antes de formar parte de los grupos budistas, la decisión de formar parte del grupo no parece, ni de lejos, ser tan racional; no parece que el sujeto realice una comparación previamente, entre potenciales grupos. De este modo, se propone la hipótesis de que no se percibirá una actitud de “turismo religioso”, con el objetivo de realizar dichas comparaciones o selecciones, por parte de los potenciales conversos budistas, que se acercan interesados a los grupos; no existirá una elección racional del grupo escogido entre la diversidad existente, ni una comparación previa a la inmersión en dicho grupo.
- 2- El budismo provoca un importante cambio en la forma en que el sujeto occidental gallego percibe su cotidianidad, como una *potenciación de la relación con grupos primarios y secundarios, y sus relaciones extra-grupo anteriores a la conversión*, modificando su conducta y acercándolo más al mundo exterior.
- 3- La participación y asunción de un rol en el grupo es anterior a la modificación de la percepción y transformación de referentes simbólicos, fuertemente condicionados, a su vez, por la participación y la práctica de métodos y actividades del grupo.

3. PLANTEAMIENTO TEÓRICO

3.1 Marco teórico

Al estudiar el fenómeno budista es necesario tener presentes ciertos cambios experimentados en la sociedad. La época post- moderna actual, surgida tras la crisis del modelo industrial y del llamado estado del bienestar, ha permitido asistir a numerosas e importantes transformaciones. La globalización, la generalización de las nuevas tecnologías, la comunicación, el transporte y un creciente pluralismo cultural, fruto de la modernidad tardía, han producido un fuerte cambio de perspectivas éticas y simbólicas.

Ingleheart (1990), comparando un amplio número de sociedades industriales avanzadas, señala el surgimiento de una transformación intergeneracional. Mientras que la seguridad económica y ciudadana imperaban en la escala de valores de generaciones anteriores, la autorrealización y participación ascienden a primer plano. Transformación dada de la misma forma en la sociedad española (Loriente, 1989). Todo esto supone un factor de indiscutible relevancia para las nuevas formas de religión en sociedades modernas de países desarrollados o en vías de desarrollo.

Dice Lenoir (2000) que la penetración del budismo en Occidente, dada en el siglo XX, coincide, por una parte, con un momento de avances tecnológico-científicos y un proceso de secularización; pero, por otra parte, coincidente también con el regreso de movimientos religiosos o de índole espiritual que surgen como fuerte reacción a este. Hoy día podemos contemplar las sociedades más plurales – pero a la vez ‘invertebradas’- que se han dado a lo largo de la historia.

Del mismo modo Bryan Wilson (1988) afirma que a pesar de que durante más de tres décadas la comunidad científica había certificado la pérdida de importancia social de la religión [y auge de la secularización], lo que realmente ha ocurrido no tiene que ver con una pérdida, sino con un cambio en sus formas y sus representaciones (Wilson, 1988 citado por Arroyo, 2013). La religión ha perdido su manto abarcador de la totalidad del cuerpo social, y la plausibilidad de las proyecciones religiosas se hace hoy en día más

difícil que nunca –desde la óptica y los términos de otra cosmovisión dominante, la científica- e, indudablemente, los colectivos religiosos modifican sus discursos.

Como ya dije antes, algunos autores atribuyen gran parte de esta pluralidad a la inmigración (Casanova, 2007). Sin embargo, no es el caso del budismo [al menos en España y demás países Europeos, pero puede que sí en EEUU y países similares], ya que sus colectivos están formados exclusivamente por conversos no-inmigrantes, y aunque pueden existir grupos inmigrantes, en comparación, son una porción muy pequeña, a menudo, no visible, por practicar de forma privada. Por lo general, se trata de personas que realizan un acercamiento individual, generalmente de clase media, con inquietudes humanistas y progresistas, y que manifiestan interés por la práctica o las ideas budistas. Además la incorporación a esta corriente, a menudo, no requiere una herencia cultural budista, ya que no han crecido en un entorno budista, o un abandono de la religión precedente, ya que muchos de los practicantes siguen considerándose también cristianos (Arroyo, 2013).

El estudio del budismo aparece ya en autores clásicos como Durkheim (1912) o Weber (1958). Quizá estos, influidos por el pensamiento de Nietzsche o Schopenhauer, desarrollasen una interpretación del budismo un poco distorsionada, afirmando que busca la aniquilación de la vida y del ser humano, pero vemos en obras como *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (1958) o *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) que este está muy presente. También Freud (ed. 2016) o Jung (ed. 2001), entre otros, importantes intelectuales y padres del psicoanálisis, se interesaron por el budismo, influenciando notablemente sus obras.

Además en el siglo XIX y principios del XX se difunden en occidente estudios y traducciones de textos budistas del canon pali, tibetano o chino (Harvey, 1998), pero estos tienen un carácter meramente filosófico. Es, realmente, en la segunda mitad del siglo XX cuando el budismo comienza a presentar gran interés y relevancia en las ciencias sociales. Aparecen los *Buddhist Studies* en EEUU, los cuales por una parte se centran en el estudio de los textos clásicos y por otra en la irrupción del budismo en el nuevo territorio. A partir de los años 80 comienzan a crecer los estudios tanto en Europa, como en EEUU, Australia, Canadá, y la mayor parte de países Latinoamericanos. (Arroyo, 2013. Díez, 2013. Carini, 2011).

Son estos estudios de carácter histórico y sociológico, presentando múltiples enfoques; identidades grupales, patrones de liderazgo, vida organizativa, relaciones intra-grupo, los procesos de adaptación, migración y transnacionalismo, raza, etnicidad, dinámicas presentes en grupos generacionales, etc. (Arroyo, 2013, Carini, 2011) y más recientemente sobre la secularización, la modernidad, las nuevas religiones y la caracterización de los budistas (Arroyo, 2013).

En cuanto a nuestro país, la llegada del budismo a España es algo tardía. Lo que explica, en parte, que los estudios realizados, aunque aumentando actualmente, sean bastante escasos. Aparecen en España revistas como *Dharma* o *Cuadernos de budismo*, además de trabajos de índole más específico. En general, se han llevado a cabo estudios exploratorios dedicados a la visibilización que el budismo ha tenido en nuestro país. Pocos estudios españoles han analizado el tema de modo más exhaustivo. Existen algunos, a menudo en forma de tesis doctoral como el de Arroyo (2013) o el de Alonso (2008).

Podemos destacar los estudios realizados por la Fundación Pluralismo y convivencia, que enfocados en las minorías religiosas de las diferentes comunidades dedican un capítulo especial al budismo (Diez, 2008; Macias y Briones, 2010; Gomez y Franco, 2009; Montes y Martínez, 2011; Ruiz, 2012) y el caso de Izquierdo et al. (2014) *Pluralismo religioso en Galicia*, también de la Fundación pluralismo y convivencia, dedicado a las minorías religiosas gallegas, cuyo capítulo dedicado al budismo ha sido muy útil para abordar mi objeto de estudio.

A continuación intentaré exponer las teorías de algunos autores, cuyas ideas son las más relevantes para el presente estudio. Desde mediados del siglo XX muchos autores, como los expuestos a continuación, han estudiado los nuevos fenómenos religiosos desde enfoques teóricos muy diversos. Pero, como dice Carini (2011), aunque algunos investigadores se opongan a veces al discurso con puntos de vista diferentes, es importante tratar de tener una visión global, para comprobar si eso en lo que difieren no es, sencillamente, cuestión de enfoque.

Muchos de estos investigadores han estudiado la forma en la que el budismo es introducido en occidente. Uno de los más influyentes es Baumann (2002), quien señala

que el budismo es introducido en occidente debido a tres factores distintos; primero como consecuencia de la inmigración de personas procedentes de países asiáticos que conservan su tradición de origen. Segundo, por efecto de su proselitismo, de la mano de maestros asiáticos u occidentales que han viajado a países asiáticos, y finalmente por el interés que suscita esta perspectiva religiosa en un gran número de sujetos en los países de destino. Esta última resulta de gran interés para nuestro trabajo, por ser la que caracteriza los grupos de los que nos ocuparemos.

En el ámbito académico, se hizo una distinción entre los budistas étnicos y los budistas conversos. Los estudios sobre budismo étnico han tenido lugar principalmente en EEUU, donde hay una cantidad considerable de inmigrantes de países asiáticos. En Europa, sin embargo, como ya dije, el budismo se da mayoritariamente entre conversos. Y es el proceso de conversión algo fundamental a lo que prestar atención en este ámbito.

Con el auge de NMRs, en la actualidad existe un buen número de estudios sobre los procesos de conversión. Algo que no es extraño, pues como dicen Carozzi y Frigerio (1994) la conversión y el surgimiento de los NMRs son dos caras de la misma moneda, pues las conversiones dan pie a nuevos movimientos y estos a nuevas conversiones. Por lo tanto, al estudiar uno no será posible olvidarse de lo otro. Dicho esto, ya vimos antes que si algo asemeja a los grupos budistas con los NMRs es la conversión de sus miembros.

El enfoque que se le ha dado, en los últimos años, a la conversión religiosa, ha variado enormemente con el respectivo efecto en la investigación. En un primer momento, el sujeto converso era visto como frágil, susceptible de ser influenciado por los grupos con facilidad, debido a sus carencias sociales. Posteriormente, se le atribuye un carácter más participativo; es él el que decide transformar su identidad y su visión del mundo (Carini, 2011).

Muchos autores han intentado explicar los motivos de la conversión. Lofland y Stark (1965) propusieron un modelo que ha tenido gran influencia. En este el sujeto experimenta situaciones de estrés, tensión o frustración, que conjuntamente a otras determinadas condiciones le llevan a convertirse del nuevo grupo a fin de resolver sus

problemas. Sin embargo, estos autores no creían que su modelo se diese en todo contexto, sino que está profundamente influido por las situaciones.

Algo que también plantean autores como Snow y Philips (1980) es la importancia del contacto con el grupo, ya que, según dicen, la interacción intensa y los vínculos afectivos con este suponen el caldo de cultivo para la conversión del mismo. Este contacto también parece tener gran relevancia para autores como Berger y Luckman, que dicen que *“la experiencia más importante que tenemos de los otros se produce en la situación “cara a cara”, que es el prototipo de la interacción social y del que se derivan todos los demás casos”* (Berger y Luckman, 1972). Sin embargo, parece obvio que la mera interacción con el grupo no puede ser suficiente para provocar la conversión de un individuo, sino que debe de ir acompañado de otros factores.

Este contacto esta precedido, muchas veces, de una búsqueda de un nuevo camino espiritual. Por esto muchos autores hablan de “buscadores” (Seekers). Esta búsqueda es definida por Straus (1976) como cierta curiosidad en el panorama de lo espiritual, no como un esfuerzo neurótico por alcanzar comprensión o algo por el estilo. Pero, aunque lo que dice Straus parece cierto, también hay que pensar que muchas veces los practicantes pueden ser atraídos por amigos, familiares u otras causas, sin conllevar esto una búsqueda, algo que veremos más adelante.

Por otra parte, en un contexto en el que la religión institucionalizada ha perdido su dominio sobre la vida espiritual, y el pluralismo religioso es cada vez mayor, el fenómeno religioso es a veces estudiado como si fuese un estudio empresarial. Aparece el concepto “supermercado religioso” (Stark y Iannaccone, 1994; Lyon, 2002). En esta línea, se afirma que ámbito espiritual no puede escapar de un mundo globalizado dominado por las fuerzas del mercado, y donde las distintas tradiciones religiosas juegan un papel de generadores de ofertas dirigidas a un público que demanda lo espiritual. Los grupos religiosos compiten entre sí esforzándose en conseguir adeptos. Al convivir con un estado laico que no aporta (a priori) ventajas institucionales, los grupos se ven forzados a modificarse y modificar sus propuestas para conseguir seguidores. Son, por

tanto, los grupos religiosos considerados como empresas, estudiados en términos de competencia, ofertas, demandas y técnicas de mercado.

Pero no parece tan claro que los buscadores actúen de una forma tan racional a la hora de elegir un grupo, sin depender de otros factores (Roof, 1993). Además, parece, como se propone en este trabajo, con respecto a los grupos budistas, que los conversos (o potenciales conversos) no suelen conocer la variedad existente en su localidad antes de decidir ingresar en un grupo. Si esto es así ¿cómo podría hablarse de una elección racional, similar a la de escoger un nuevo producto del supermercado? Pareciera que, al igual que en muchos otros ámbitos de la vida, la decisión de formar parte del grupo tiene muy poco que ver con una elección racional. De todas formas, pienso que estas teorías sí han sido útiles para explicar otras cuestiones, cómo la influencia mutua entre organizaciones religiosas y tendencia a la cartelización (Berger, 1999b).

Volviendo a la conversión, parece importante preguntarse qué tipo de contacto tiene que darse para que esta se produzca, ya que no todos los grupos funcionan igual. Cabría también preguntarse si hay grupos en los que la conversión no se llegue a producir según los términos expresados en las teorías de los autores anteriores. Sin embargo, para plantear estas cuestiones parece necesario saber previamente a quién *sí* y a quien *no* se etiqueta como converso y cuáles son las variables relevantes para ello.

La conversión ha sido definida muchas veces como un proceso por el cual el individuo modifica sus creencias y su cosmovisión, cambiando también la percepción que tiene sobre sí mismo. Lo cual origina cambios en la interacción con respecto a las personas de su alrededor (Carozzi y Frigerio, 1994).

Esta constituye un punto de inflexión importante con el pasado. No se trata simplemente de aprender una nueva habilidad, sino que la conversión condiciona la forma en la que el individuo observa y transforma la narración que genere el sentido de su propia historia vital; se provoca un movimiento interior, una especie de metanoia, por la cual el sujeto cambia el enfoque y percepción con el que describía su vida, adaptándolo a la nueva cosmovisión.

Berger y Luckman hablaban de una *resocialización* similar, en algunos aspectos, a la socialización primaria. Afirmaban que se provoca “*una ruptura en la biografía subjetiva*

y se re-interpreta el pasado antes que correlacionarlo con el presente” (Berger y Luckman, 1972). Sin embargo, esta reinterpretación del pasado deberá verse como algo parcial, y de ninguna manera podría ser como una “segunda socialización primaria”, ya que, siguiendo a Jean Piaget, la forma en la que una persona percibe el mundo que le rodea y a sí mismo se basa en patrones, esquemas, valoraciones y formas de interpretar o sentir, aprendidos en diferentes etapas estructuradas de desarrollo cognitivo desde la infancia, sobre los cuales se construye las demás (Maier, 2001).

Del mismo modo, Staples y Mauss (1987) proponían tres indicadores para definir a un individuo converso. Primero, reinterpretar la propia biografía desde la visión adquirida en el nuevo grupo. Segundo, interpretar la realidad conforme a símbolos y significados adquiridos dentro de esta nueva cosmovisión y, por último, adoptar un nuevo rol como componente del grupo, que se sobrepondrá a los otros roles en la vida diaria. (Staples y Mauss 1987, citados por Carozzi y Frigerio 1994). Sin embargo, igual que en el párrafo anterior, estos indicadores parecen demasiado ambiciosos, al considerar que el individuo adquirirá un nuevo esquema, o un nuevo rol superior, por el hecho de su inclusión en un nuevo grupo. Más aún si no se considera la influencia que, con seguridad, tendrá su propio esquema cultural en la adquisición de la nueva cosmovisión.

James William (2012) enfoca la pregunta con un matiz diferente, el cual parece mucho más acertado. Refiriéndose concretamente a los budistas conversos, explica por qué, quizá, no tenga tanta importancia definir quién es o no budista, sino quien está involucrado en el budismo [y por lo tanto en el respectivo grupo], y en qué grado lo está. Ya que las culturas occidentales tiende a encasillarse a una persona en una u otra religión, sin considerar, por ejemplo, la posibilidad de que esa persona siga una, dos o más simultáneamente. De esta forma la religión es pensada más como un recurso instrumental en combinación con otros, y no como una adscripción identitaria rígida que defina, esencialmente, al individuo.

Este rumbo parece muy interesante, además, para el estudio del budismo por un motivo. Como dice el autor, el budismo presenta una particularidad; su intención de que el individuo tome conciencia de la inexistencia de su propio yo. Esto hace que su identificación como budistas sea sutilmente diferente a, por ejemplo, la de un cristiano o un musulmán. Vemos, y hemos visto en la primera toma de contacto con los

interlocutores de este trabajo, como muchas veces no se sienten cómodos identificándose como “budistas”, “religiosos”, etc. o como, simplemente, no le dan ninguna importancia, además de presentarse a veces como seguidores de varios cultos.

Por lo tanto, más que ver quién es o no budista, desde un punto de vista sustantivo e identitario, es importante analizar la forma en la que se involucra un individuo en determinado grupo. Carini (2011) estudiando los grupos de budismo Zen habla de tres fases de la conversión, las cuales necesitan del contacto con el grupo para ello. En primer lugar, se lleva a cabo una transformación del comportamiento y creencias del individuo. En segundo lugar, el individuo adquiere más compromiso con el grupo. Y, por último, se realiza un cambio considerable en la subjetividad del individuo, que le hace ver la realidad de forma diferente.

Al mismo tiempo, también es importante hacer una diferenciación entre conversión, reclutamiento y el compromiso religioso, ya que el hecho de que un individuo pase a formar parte de un grupo no quiere decir que cambie su cosmovisión, y el grado de compromiso que adquiere depende de esa modificación parcial de su identidad (Carozzi y Frigerio 1994).

Para concluir debo decir que este trabajo, influenciado en mayor o menor medida por los autores aquí mencionados, pretende profundizar en un objeto de estudio fuertemente condicionable por el contexto, en el cual, en el ámbito gallego, apenas se ha investigado.

3.2 Fundamentos del Budismo

La narrativa de origen del budismo habla de Siddharta Gotama (Buda Sakyamuni), el llamado Buda histórico. Este era la última y única oportunidad de descendencia de un poderoso rey. Cuenta la tradición que, cuando nació, se acercó un sabio, el cual dijo a su padre que Siddharta podría seguir dos direcciones futuras: por un lado, si no entraba en contacto con el sufrimiento (*Duka*) sería el mayor gobernante en el mundo. Si por el contrario sí entraba en contacto, querría erradicarlo a toda costa, convirtiéndose en un gran líder espiritual. El rey quería un descendiente que continuase su reinado, así que hizo todo lo posible para que su hijo no viera el sufrimiento en toda su vida; Construyo grandes palacios rodeado de los más exquisitos placeres, deportes, y todo lo que este necesitara, en los que Siddharta vivió durante su juventud. No fue sino hacia los treinta años de edad, cuando el buda se escapó del palacio y vio, por primera vez en su vida, un enfermo, un viejo y un muerto. Tras esta visión de la decadencia y degradación humanas comprendió que estos son procesos de los que nadie puede escapar, todos pasamos por eso, nada en el mundo permanece, todo cambia y se desvanece. Esta comprensión lo llevo a querer encontrar algo permanente en el universo, algo inalterable, no sometido al cambio. Durante varios años vago por India en contacto con los sabios. Tras aprender todo lo que podían enseñarle, y tras largas decepciones e intentos fallidos por alcanzar lo que buscaba, decidió seguir por propio esfuerzo. Mortifico su cuerpo, como “sadhu” o asceta, en la compañía de algunos discípulos que decidieron seguirlo, pero también abandono su búsqueda por esta vía, ya que no parecía llevar a buen puerto. Finalmente, tras decidir permanecer en meditación debajo de un árbol Bodhi (una higuera), hasta alcanzar su meta, el Buda se iluminó a los 35 años de edad. Después, se dedicó enseñar lo que había descubierto y, durante 45 años hasta el día de su muerte, instruyo a gente de todo tipo, ayudando a descubrir el potencial de la mente a todo aquel que le preguntase.

La palabra *buda* significa *el despierto* – de hecho está en la raíz del concepto en algunos idiomas modernos: en ruso “despertar” es “razbudits”; y despertar espiritual “razbudits dujovno”- y designa el más alto estado de conciencia. Según algunas tradiciones, el Buda

Sakyamuni no es ni el primer ni el único buda. Un *buda* es todo aquel que ha despertado y alcanzado ese *último* estado de conciencia. Más aun, *buda* puede designar todo aquel con la posibilidad de alcanzar este estado, y por lo tanto, para los budistas todos somos potenciales *budas*, lo sepamos o no, todos tenemos la llamada naturaleza búdica. El *estado de budeidad, iluminación o nirvana*, es, por tanto, la meta de todos los budistas.

El budismo es una de las religiones más antiguas del mundo. Nacida hacia el siglo V a. C en una India hinduista, en la que el sistema de castas imperante, estratificaba y clasificaba la totalidad de la población, sus ocupaciones, credos, etc. La llegada del budismo fue muy revolucionaria, ya que no asumía ni alentaba las diferencias entre las partes de la población, muy al contrario, afirmaba la potencialidad de cada persona para desarrollarse espiritualmente, sin importar su condición, si era hombre o mujer, o el origen del que proviniese.

Sin embargo, ¿puede decirse que el budismo sea realmente una religión? Aquí hay que tener en cuenta qué entendemos por *religión*. Si pensamos en el origen del latino vocablo; *religare*, el cual se entiende como *vinculado o religado* con la divinidad, este término no podría abarcar el budismo, ya que no puede considerarse un culto teísta, en un sentido estricto, o judeo-cristiano. Aunque es cierto que no niega la existencia de dioses, tampoco afirma la existencia de una divinidad superior. Relega a “dioses” y demás seres sobrenaturales a un segundo plano, y tanto estos como los seres humanos están ligados al Karma. Sin embargo, el budismo sí explica cuestiones propias de las religiones, como lo que sucede antes o después de la muerte y también da significado a la vida. Por eso, si decidimos por tanto, considerarlo como una religión, deberíamos hacerlo teniendo en cuenta los diferentes matices de significado que pueda tener nuestro enfoque occidental de lo que consideramos religión.

Además, en este camino espiritual no existe una sola vía, sino que ha ido configurándose de modos muy diversos a lo largo de la historia. Desde que prácticamente desapareció de la India, tras la muerte del buda Sakyamuni, se extendió por Asia dando paso a una gran diversidad de formas. Por esto muchos autores no hablan de *budismo*, sino de

budismos, y creen necesario estudiar estas diversidades, para decir si, concretamente, presentan características de religión o no.

En primer lugar, puede hablarse de tres **corrientes** budistas principales⁴; *hinayana*, *mahayana* y *vjrayana*. Estas, a su vez, han dado lugar a formas de practicar, métodos y explicaciones muy diversas, lo que siguiendo el trabajo de Estruch, et al. (2007), subdividiremos en **tradiciones**. Dentro de estas últimas se forman grupos y colectivos concretos que practican de una forma determinada identificándose así varias **escuelas u organizaciones** que muy a menudo giran en torno a uno o varios maestros determinados. En Galicia encontramos diversas organizaciones budistas ligadas a sus respectivas tradiciones, pertenecientes, a su vez, a una u otra corriente de budismo. (Ver *anexo 3*).

El *hinayana*, traducido como *pequeño vehículo* es una corriente extendida por Tailandia, Sri Lanka, Birmania (Myanmar), Laos, India y Camboya. Actualmente solo permanece una de las escuelas de esta corriente, la escuela *theravada* – aunque muchos *theravada* no se consideran “hinayana” en absoluto, debido a la connotación de “inferior” o “deficiente” que esta palabra connota (Harvey, 1998)⁵. En esta vía se enfatiza en el camino monástico, y en la práctica de la meditación *Vipassana*. El texto principal es el *Canon Pali*, que es una recopilación de las enseñanzas de buda divididas en tres partes; Uno para la reglas que regulan la vida de los monjes (*Vinaya – pitaka*), otro con los sermones del mismo buda (*Sutta – pitaka*), y por último, un compendio de comentarios adicionales realizados por los estudiantes que analizan la naturaleza de la mente (*Abhidhamma-pitaka*).

En Galicia existe una organización de esta corriente, la *Fundación Vipassana del Maestro Goenka*. Este maestro imparte sus enseñanzas desde el año 1969. En esta organización se realizan retiros de diez días en los que se aprende a realizar la meditación *Vipassana*. Estos retiros están provistos de un código de disciplina que obliga a seguir a sus

⁴ Existen muchas otras formas de clasificar el budismo. Por ejemplo, muchas veces solamente se distinguen dos corrientes hinayana y mahayana, y el *vjrayana* es visto como una variación del mahayana.

⁵ Para más información sobre este tema ver Harvey (1998).

participantes con el objetivo de que se realice de forma satisfactoria. Entre las obligaciones esta no consumir productos intoxicantes, no mentir, no comer después de mediodía, no lucir ropas que puedan causar distracción, no hacer ejercicio, etc. Además es aconsejable realizar este curso una vez al año. En Galicia existen varios grupos de *Meditación Vipassana*, por ejemplo, los existentes en Santa Cruz, Vigo o Santiago en los que se juntan los estudiantes antiguos que ya han realizado el curso.

Con respecto al *mahayana*, se desarrolla por China, Japón, Corea, Vietnam, y Taiwán. Este es traducido a menudo como *el gran vehículo*. Reconoce en las enseñanzas budistas más como un método que como una doctrina – al estilo del método de la ciencia- de ahí la facilidad del diálogo que desarrolla con la ciencia occidental hoy en día. Se da gran importancia a la noción de *vacuidad* y aparece la figura del *Bodhisattva*, alguien que no solamente busca la iluminación en beneficio propio, sino para ayudar a todos los demás seres. Aparecen en algunas escuelas mahayana *sutras* y *mantras*. Aunque debido a la gran variedad de escuelas las técnicas son muy variadas, y mientras que unas conservan algunas técnicas otras las fueron sustituyendo, modificando o desechando.

En Galicia existe la escuela Soto Zen de budismo Zen, traída a Francia de la mano de Taisen Deshimaru en 1967, maestro de Dokushô Villalba, quien a su vez funda los centros Soto Zen en España. El budismo Zen proviene de Japón. La estética Zen es muy característica, se observa en la simplicidad de sus *Dōjōs*⁶, desprovistos de imágenes y de distribución muy simple y espaciosa. Contrastando, por ejemplo, con las *gompas*⁷ tibetanas, llenas de *thangkas*⁸, estatuas e imágenes que colorean fuertemente la estancia. El *zazen*⁹ es la práctica principal de las escuelas de budismo Zen. Además, como en la mayoría de las escuelas *mahayana* y *vjrayana*, el maestro cobra una relevancia fundamental.

En nuestra comunidad hay otra organización que, pese a no ser, ni considerarse a sí misma, como budista, sí tiene el *zazen* como la práctica central. Es la escuela Zendo

⁶ Espacio destinado a la práctica de la meditación típico del Budismo Zen (Anexo 2)

⁷ Espacio destinado a la práctica de la meditación típico del budismo tibetano (Anexo 2)

⁸ Tapiz o bordado budista de seda con representaciones búdicas (Anexo 2)

⁹ Zazen se traduce como “meditar sentado”.

Betania, siendo la maestra Ana M^a Schlüter Rodés, nombrada como tal por Yamada Ryouin Roshi, en 1985. Como dice en su página web, se consideran “*una escuela Zen de laicos, en la que se juntan las tradiciones de Soto y Rinzai y en la que se practica Zen en un marco occidental y cristiano*” (Zendo Betania, s.f). Puede acceder a ellos miembros de cualquier religión, ya que en el grupo se practica *zazen*, y el grupo se ve desprovisto de simbología religiosa. Lo importante es la práctica del *zazen*. Estrictamente esta escuela no debería ser introducida en el *mahayana*, ya que no se considera un grupo budista, pero al provenir su práctica del budismo zen, parece interesante mencionarlos en este punto.

Por último, el *vjrayana* se extiende por Tíbet, Bután, norte de la India, Nepal, sudoeste de China, Mongolia y Rusia (Kalmukia). Según algunos autores este tipo de budismo es el más próximo al hinduismo - algunos autores consideran que es una derivación del mahayana, y que se produjo causado por un sincretismo con cultos y prácticas Bön, que es un culto tibetano previo a la llegada del budismo.- Es traducido como Camino del Diamante. Al utilizar en su mayor parte técnicas tántricas de expansión de la conciencia, muchos lo llaman budismo tántrico. Los textos utilizados aquí son el *kanyur*, que es la recopilación de las palabras del buda igual que el *canon pali*, pero algo más extenso, y el *tenyur*, que son comentarios adicionales al *kanyur*. El *vjrayana* se extendió más fuertemente por el Tíbet, donde influyo notablemente en la religión Bön existente en aquel entonces.

El mayor número de escuelas u organizaciones budistas en Galicia corresponde a los grupos de budismo *vjrayana* (Ver anexo 3). Existen dos escuelas Kagyu, dos Gelugpa, y una Nygmapa. Con respecto a los grupos Kagyu, también llamados *gorras negras*, encontramos el *Budismo Camino del Diamante*; un grupo en Vigo y otro en Coruña y, en segundo lugar, Dag Shang Kagyu, cuyo grupo está en Vigo. Esta tradición espiritual viene del siglo 988 d. C, desde meditadores como Tilopa, Marpa o Milarepa¹⁰ hasta el primer Karmapa, Dusum Khyenpa, que se reencarno sucesivamente hasta la actualidad, sustentando este linaje como su máximo líder espiritual. En la actualidad está por su

¹⁰ Famosos sustentadores del linaje Kagyu.

17ª reencarnación. Sin embargo, tras la muerte del 16º Karmapa surgió una controversia, lo que dio lugar a dos candidatos a Karmapa; Trinley Thaye Dorje, aceptado como verdadero sucesor por la organización Camino del Diamante, y Ogyen Trinley Dorje, a quien el grupo Dag Shang Kagyu acepta como verdadero sucesor. Sin embargo, estas organizaciones fueron fundadas paralelamente por otros maestros. Los primeros por el danés Lama Ole Nhydahl y su esposa Hannah, ambos estudiantes del 16º Karmapa. Dag Shang Kagyu fue fundado por Kalu Rimpoche, un importante y famoso maestro tibetano, y tras su muerte es liderado por su reencarnación.

La escuela Gelugpa, los *gorros amarillos*, conocida por la gran fama de su líder espiritual, el Dalai Lama. Fue fundada en el S. XIV por Je Tsongkhapa, quien recibió una iniciación como lama por el 4º Karmapa, y renovador de las enseñanzas de Atisha¹¹.

En Galicia se encuentra una organización Gelugpa, la Ganden Choeling, y un grupo iniciado por el primer monje budista gallego, Martín Thupthen Chopel. Hace unos años se construyó el monasterio budista Chu Sup Tsang en Orense, perteneciente a Ganden Choeling, en la pequeña parroquia de Ventoselo.

La tradición nygma, también llamados gorros rojos, es la más antigua del budismo tibetano, por eso también se denomina como “la escuela antigua”. Fue fundada en el siglo VIII por Guru Rimpoche (Padmasambhava), a quien muchos reconocen como el segundo buda. Esta no cuenta con una cabeza de la tradición como la gelugpa o la kagyupa. En Galicia hay una organización, los grupos Rigpa, fundados y liderados por Sogyal Rimpoche. Parecen ser, en estos momentos, uno de los colectivos con mayor número de seguidores en Galicia.

Para concluir, es necesario entender que, pese a las diferencias existentes, todos los budistas tienen tres puntos en los que coinciden, las llamadas *tres joyas*. Estos son el *buda* - estado de iluminación- que es la meta, a donde todos quieren llegar, el *Dharma*-enseñanzas- que son los métodos, técnicas, explicaciones y recursos utilizados para llegar al estado de budeidad - aunque también puede designar el “orden” universal, de

¹¹ Erudito maestro de budismo tibetano.

hecho “Dharma” puede ser traducido como “las cosas como son” - y, por último, la *sangha*, que es la comunidad de budistas alrededor del practicante, que ayudan a este a desarrollarse para llegar a ese estado de verdad última. Hay tradiciones que enfocan más o menos alguno de estos tres puntos y también otras que suman otros; por ejemplo, en el *vjrayana* también se tiene en cuenta las llamadas *tres raíces*: el *lama* o maestro que, de forma simple, podríamos decir que es la fuente de inspiración; los *Yidams*, que son formas de energía y luz utilizadas en la meditación, representadas a menudo en las *thangkas*, y, finalmente, los protectores del Dharma; *Dakas* y *Dakinis*, que son la fuente de actividad. No cabe pararse en todo esto, simplemente pretendo dar una breve explicación de la base sobre la que se estructuran los colectivos y organizaciones budistas.

A partir de estos tres pilares, los grupos llevan a cabo una innumerable variedad de prácticas, meditaciones, filosofías o rituales diferentes, que es, sin lugar a duda, lo más importante de dicha doctrina, siendo esta eminentemente práctica. Unos se enfocan más en el estudio de ciertos aspectos filosóficos, otros se centran más en la meditación; otros otorgan una relevancia especial al maestro, etc. Pero todos ellos con el fin de experimentar el estado último de verdadera felicidad. El budismo podría, tal vez, denominarse entonces, junto con, por ejemplo, el hinduismo, o el taoísmo, una religión de experiencia; Antes de morir, el Buda dijo que nadie debería de creerse nada porque él, o los sabios, lo hubiesen dicho, sino que uno debería de verificar y experimentar las cosas por sí mismo. Esto aportó al budismo una orientación empírica, experiencial, que en la actualidad tiene una gran relevancia en su difusión por el contexto occidental.

No podría alargarme más en este tema, ya que hablar sobre las diferentes prácticas, rituales y peculiaridades de cada una de las escuelas sería material para unos cuantos trabajos. Sin embargo, lo importante aquí es entender los tres puntos comunes sobre los que se desarrollan todas tradiciones y escuelas budistas con el fin de alcanzar la Iluminación (Nirvana); esa misma meta (Buda), el camino que lleva allí (Dharma) y los ayudantes en ese camino (Sangha).

4. Metodología

4.1 Entrevistas

Este trabajo se llevó a cabo a través de entrevistas en profundidad realizadas en seis de las ocho agrupaciones de budismo existentes en Galicia¹²: Diamond way (Kagyu), Ganden choeling (Gelugpa), Rigpa (Nigmapa), Dag Shang Kagyu (Kagyu), Grupo Shambhala (Gelugpa), Zendo Betania (Zen Católico). No fue posible contactar con el grupo de Meditación Vipassana (Theravada), ni con el responsable de los dos grupos Soto Zen (Zen), presentes en Galicia. En cuanto a los grupos Viapassana, presentan, a simple vista, diferencias importantes con respecto a los demás; no se autodenominan como budistas – aunque sí manifiestan seguir las técnicas de Buda Gotama. Es posible que este hecho complicase su participación en un trabajo sobre “budismos”, además para introducirse en el grupo es necesaria la realización de un curso de 10 días, con cita previa. También, a nivel organizativo, presenta grandes diferencias, aunque no me atrevo a extenderme en esto por falta de información directa. Son el único grupo Hinayana existente en la comunidad, lo que supuso una pérdida para el trabajo, acortando así el campo de estudio. Con respecto a la escuela Soto Zen, no fue posible contactar por falta de tiempo de su responsable. Aunque hay que señalar que sí tuve la oportunidad de hablar con el responsable del centro Soto Zen de Zaragoza, que aunque no fuese representativo de los grupos gallegos, sí me ayudó a entender el funcionamiento de esta organización, lo que proporcionó, sin duda, una visión más amplia.

No obstante, volviendo a lo anterior, el hecho de utilizar a diversos grupos y no centrarme en uno concreto hizo posible realizar comparaciones muy fructíferas. Lo que me permitió tener una visión más amplia del fenómeno budista gallego, posibilitando así la observación de diferentes formas de surgimiento, participación y desarrollo, pero también factores y rasgos similares que se pueden extraer de todos ellos.

¹² Es posible que la existencia de los grupos varíe sutilmente, por dos motivos; en primer lugar, debido a la rapidez y fluidez con la que los grupos budistas se crean y se disuelven, habiendo variado considerablemente en tan solo dos años: véase (Alonso, 2014) para comparar. En segundo lugar, debido a la existencia de grupos cerrados, casi esotéricos, que no posibilitan ni página web, ni dirección, ni modo de contacto, en los que no existe interés alguno en darse a conocer y de cuya existencia, por tanto, resulta extremadamente complicado percatarse.

Con respecto a los interlocutores, se seleccionó para las entrevistas a los responsables de los grupos. Mientras que en algunos grupos había un solo responsable, este cargo estaba, muy a menudo, en otros, formado por unas parejas de cónyuges o amigos que quisieron entrevistarse conjuntamente. Situación que, creo, enriqueció algunas de las entrevistas llevadas a cabo, dándoles un aspecto diferente a las que se realizaron de forma individual y produciendo información muy relevante que, de otro modo, no hubiera tenido lugar, ya que cuando uno de los entrevistados o entrevistadas, hablaban, el otro podía interrumpir mencionando alguna anécdota u comentario relevante. Además, de este modo se hacía visible la forma de interacción que tenía lugar entre las o los entrevistados, pertenecientes a un mismo grupo.

Se llevaron a cabo un total de 12 entrevistas, teniendo en cuenta la del responsable del grupos Zen de Zaragoza y una al Lama Gueshe Tenzing de la escuela Ganden Choeling, que casualmente se encontraba dando un curso en Ferrol en el periodo de inicio de este trabajo, aprovechando así la ocasión para preguntar, e intentando entender su visión del asunto. Lo que propició obtener información muy relevante que ayudo a trazar los objetivos del estudio. Todas las demás entrevistas fueron dirigidas a responsables de los grupos. Los motivos porque se escogió a los responsables fueron varios; en primer lugar, la facilidad con la que se puede acceder a ellos, en comparación con los otros participantes. Estos son en su mayoría el contacto para acceder al grupo; su número de teléfono o su correo electrónico suele aparece en las páginas web y los carteles informativos. En segundo lugar, porque los responsables del grupo suelen haber participado por más tiempo y suelen tener alto grado de compromiso. Además de ser, muchas veces, los pioneros de sus grupos. Esta situación los hace poseedores de una mayor visión de conjunto y detalle del colectivo y su funcionamiento, así como también de las personas que contactan, que se quedan o que se van, la historia grupal y las previsiones o expectativas de futuro.

En cuestión de sexo, las entrevistas están bastante equilibradas. Curiosamente hay mayor número de responsables mujeres que de hombres, pero, aun así, resulta bastante equilibrado; ocho mujeres y seis hombres. Esto ha sido algo fortuito, ofreciendo así mayor heterogeneidad en los interlocutores. Aunque también es cierto que, como ya dije, a veces, los responsables son una pareja, ya sea de cónyuges, amigos, etc.

En cuanto a la edad vemos que la tendencia está entre los 30 y 60 años, siendo mayor el número de participantes que ronda los 40. Es obvio que estos factores no se han escogido de forma intencional, ya que han estado determinados por características que presentasen los responsables y, lo cierto es que, para un trabajo como este, pareciera necesario realizar entrevistas a interlocutores con diferentes características, no ya de tipo sexo/edad, sino con diferentes grado de compromiso, mayor o menor tiempo de participación o, por ejemplo, según la forma en la que hayan accedido. Pero también resulta sencillo ver que algo así no es tarea fácil, y sería necesario mucho más tiempo del que dispongo para tamaña empresa. Por otro lado, es algo que sí tendré presente en sucesivos trabajos, en los que intentaré profundizar en el objeto de estudio, en estos y otros objetivos, para los que este TFG será una buena base, facilitando en gran medida las cosas.

Estas entrevistas se realizaron en las respectivas ciudades de los interlocutores, moviéndome en transporte público, en fechas que estos posibilitaban la entrevista. Lo cual no estuvo falto de complicaciones, debido a la flexibilidad y adaptación que esto suponía, tanto para mí como para ellos. Los lugares de encuentros eran en su mayoría cafeterías y bares, aunque otras se realizaron en la casa de los participantes o en los locales y centros de meditación. Sin olvidar interlocutores que, después de realizar la entrevista en cafeterías, muy amablemente, ofrecieron la posibilidad de ir a sus hogares y ver las habitaciones o espacios habilitados para practicar la meditación y en los que, en muchos casos, por falta de un local, se llevaba a cabo la actividad del grupo. Muchos de ellos permitieron además la realización de fotografías (anexo 2), lo que fue muy útil y proporciono una mayor comprensión de los grupos y de sus espacios destinados a la meditación. Esta toma y análisis de fotografías, además, parece también de gran ayuda para posteriores trabajos.

El contacto se realizó a partir de las páginas web de las organizaciones, así como con la ayuda de la llamada “técnica de la bola de nieve” en la que uno de los interlocutores facilita otros contactos. Las entrevistas se grabaron con la grabadora del teléfono móvil, herramienta que presenta gran calidad de sonido, y siempre en posesión de un cuaderno para destacar cuestiones relevantes que pudiesen surgir de las mismas. Las

entrevistas tuvieron una duración aproximada de entre una hora y una hora y media. El siguiente cuadro presenta una distribución de las mismas:

Tabla II: Entrevistas realizadas

LOCALIDAD	ORGANIZACIÓN	SEXO	EDAD	NACIONALIDAD	N.ESTUDIOS	OCUPACIÓN	TIEMPO EN LA ESCUELA	DURACIÓN ENTREVISTA
Ferrol	Ganden Choeling	M	55	España	Superiores	Trabajadora social	21 años	1h 17min
Coruña	Diamond Way	H	31	España	Superiores	Departamento comercial	10 años	49 min
		M	32	España	Superiores	Coordinadora centro de mayores	9 años	
	Ganden Choeling	M	62	España	Superiores	Profesora de piano	24 años	1h 4min
Santiago	Rigpa	H	50	España	Superiores	Farmacéutico	12 años	1h 32min
	Soto Zen	H	-	-	-	-	-	-
Vigo	Shambhala	H	49	España	Superiores	Cursos de fotografía, meditación, etc.	22 años	1h 42min
	Ganden Choeling	H	58	España	Superiores	Ingeniero	>10 años	1h 16min
	Dag Shang Kagyu	M	44	España	Superiores	En paro	14 años	1h 11min
		M	61	España	Medios	Esteticista	20 años	
	Zendo Betania	M	65	España	Superiores	Profesora (Jubilada)	17 años	1h 42min
	Rigpa	M	38	México / España	Superiores	Profesora Primaria	10 años	1h 12min
	Diamond Way	H	36	España	Superiores	Instructor Danza Aérea	7 años	1h 33min
		M	37	Argentina/ España	Superiores	Instructora Danza Aérea	7 años	

Es necesaria cierta aproximación cuantitativa para tratar de bosquejar la estructura social de la población que se investiga, pero, fundamentalmente, la metodología empleada en este trabajo es de carácter cualitativo, ya que los objetivos o hipótesis que se plantean requieren analizar discursos, ideas, representaciones o estereotipos, profundizar en significados de vivencias personales descritas por los interlocutores. Este análisis que no sería posible desde un enfoque fundamentalmente cuantitativo; este

podría posibilitar quizá un buen número de datos de, por ejemplo, situaciones y formas de contacto, participación, sensaciones, o visiones concretas que se tienen de uno mismo o acerca del grupo, entre otras muchas cosas, facilitando así comparaciones, correlaciones o determinaciones causales. Pero creo que esto supondría un importante sesgo, no solo debido al escaso número de participantes, sino también porque muchas veces estos no dicen lo mismo que piensan, ya sea consciente o inconscientemente, y el investigador debe intentar leer más en profundidad el discurso. Analizar, por ejemplo, la forma de responder del interlocutor podría ser clave para la comprensión en ciertas cuestiones. Las técnicas como el cuestionario son algo cerradas, y no dejan espacio a la variación espontánea y oportuna. La entrevista en profundidad, por ejemplo, permite una libertad que sugiere gran pertinencia en un estudio de este tipo.

Es cierto que trabajos sobre el budismo en España, como el de Arroyo (2013), en el que se estudian un gran número de grupos budistas de toda España, han utilizado una metodología mixta, con resultados muy satisfactorios. Aun así, hay que tener en cuenta que los grupos budistas presentan una movilidad y fluidez muy marcadas. Lo que acarrearía serios problemas a la hora de utilizar un tipo de técnicas cuantitativas, ya que sería extremadamente complicado tomar una imagen de datos de algo que no permanece más que un breve instante invariable, cuyo cambio podría darse incluso antes de acabar de tomar todos los datos de la muestra. También es verdad que problemas como este u otros no desaparecen con técnicas de tipo cualitativo, utilizadas normalmente para el estudio de comunidades pequeñas (Giddens y Sutton, 2013), como la entrevista en profundidad utilizado aquí, pero lo cierto es que si presenta mayor libertad de comprensión de los significados.

Por otra parte, veo necesario decir lo oportuno que hubiese sido, en este estudio, la utilización de técnicas de observación participante. Aunque es verdad que sí asistí a *días para nuevos* de alguno de los grupos – es decir: pequeñas charlas introductorias y explicaciones de las prácticas y funcionamiento del grupo- lo que contribuyó a mejorar la visión de la forma en la que estos se reúnen y practican, realmente, no creo que puedan denominarse observaciones participantes. Para ello necesitaría mucho más tiempo y recursos. Sin embargo, estas hubiesen mejorado en gran medida el estudio. Posibilitarían información sobre la actuación de los individuos en diferentes contextos,

lo que, muchas veces, no es igual a lo dicho en las entrevistas. Además, como dice Balch (1980) el comportamiento de los miembros de un grupo puede diferir cuando se encuentran en contacto con otros miembros a cuando están solos (Balch, 1980 citado por Carozzi y Frigerio, 1994).

4.2 Revisión bibliográfica y páginas web

También hay que mencionar que, antes de adentrarnos en la realización de las entrevistas, se llevó a cabo una revisión bibliográfica, no solamente de estudios académicos sobre el budismo, sino también sobre algunos de los libros propios de los colectivos, además de revisión de las páginas web oficiales de los grupos.

La revisión de la literatura académica sobre el tema era fundamental, como es obvio, para proporcionar las teorías y el material desarrollado hasta el momento –el “estado de la cuestión”, en suma- de la investigación sobre budismo, conversiones y nuevos movimientos religiosos, desde donde intenté enfocar lo mejor posible este trabajo. Esto presentó la dificultad de leer un inglés con una complicada y novedosa terminología académica. Obstáculo que, sin embargo, intenté resolver de la mejor forma, aprendiendo y sacando el mejor provecho posible para el futuro.

Los libros de los grupos budistas, así como sus páginas web proporcionaron por una parte una visión a priori de la forma en las que estos grupos se organizan, los maestros a los que siguen, su política de grupo y muchas de las formas en las que conciben la práctica. La mayoría de las páginas además posibilitan muchos videos y material audiovisual que puede ser de gran ayuda para un entendimiento de los mismos. Toda esta “literatura y material gris” fue fundamental para el trabajo y, en concreto, para la realización de los aspectos a destacar en la entrevista en profundidad (anexo 1) y para tener una visión previa de los grupos antes de la realización de las mismas.

5. Proceso y resultados

5.1 Aparición e institución de los grupos y primer contacto.

Observamos en Galicia, así como en el resto de España, que la entrada de los colectivos budistas sí se lleva a cabo, principalmente, mediante dos de las tres vías que propone Baumann (2002). Vemos la presencia de maestros asiáticos y occidentales, como un factor clave para el surgimiento y desarrollo de los grupos. También se palpa un interés en Galicia por este fenómeno, desde sectores de la población autóctona. Sin embargo, como ya dije al principio del trabajo, la presencia de inmigrantes asiáticos no es relevante en Galicia, ni en España, para alentar el surgimiento del budismo o, por lo menos, no lo es a simple vista.

Vemos pues como la totalidad de los grupos que han sido entrevistados albergan la presencia de uno o varios maestros asiáticos u occidentales, cuya existencia es muy importante, tanto para el surgimiento de algunos los grupos, como para su funcionamiento - como ya se vio en el apartado 2.2. Así pues, los grupos Ganden Choeling han surgido bajo la dirección del maestro Kyabje Khensur Tamding Gyatso Rimpoché, en el año 1995, y dirigidos tras su muerte por Geshe Tenzing Tamding, sobrino de este y también Lama tibetano. Los grupos Rigpa aparecen con el maestro tibetano Sogyal Rimpoché, que funda esta organización en 1979. Los grupos Dang Shang Kagyu son tutelados por el líder espiritual Yangtzi Kalu Rimpoché, y fueron fundados por el anterior Kyabdje Kalu Rimpoché en 1984, siendo igualmente maestros asiáticos. En cuanto a los grupos Soto Zen, funcionan alrededor del maestro español Dokushô Villalba, que los funda en 1989, el cual, además, es ordenado monje por el japonés Taisen Deshimaru Roshi, impulsor de este tipo de budismo en Europa. Los Zendo Betania funciona con la dirección de la maestra española Ana María Schlüter Rodés, y fundados por su maestro el jesuita alemán H. M. Enomiya-Lassalle. Por último, los grupos Camino del Diamante (Diamond Way) bajo la dirección del danés Lama Ole Nydahl. También vemos el grupo local Shambala, no perteneciente a ninguna organización, y creado por el gallego, convertido a monje budista, Martín Thupthen Chopel.

Del mismo modo, observamos la presencia de un buen número occidentales interesados en el budismo, que son la otra parte fundamental para el surgimiento del movimiento. Estos se encargan del funcionamiento y desarrollo de los grupos, transmitiendo las

prácticas y enseñanzas bajo la orientación de sus respectivos maestros. Por eso, creo que es apropiado trazar de forma aproximada las características socioestructurales de esta parte de la población, observadas a lo largo del trabajo, según la percepción de los entrevistados.

En casi la totalidad de los grupos se percibe, por parte de los interlocutores, una distribución equitativa en cuanto a sexo, con una tendencia mayoritaria de mujeres. Además, estos no distinguen tampoco ninguna diferencia que pueda existir en roles o funciones, que desempeñen mujeres y hombres, tanto en el ámbito espiritual como en el administrativo. Quizá sea relevante resaltar en este punto, cómo se da una mayor presencia de mujeres responsables que de hombres. Aunque esto puede deberse a esa afluencia sutilmente mayor de mujeres participantes. También hay que resaltar que, exceptuando el grupo Zendo Betania, todos los demás grupos con los que he podido contactar son de budismo tibetano, en los cuales la presencia femenina suele predominar, al contrario que los grupos Zen, en los que suele haber más hombres. Aunque, sería necesario investigar más esta cuestión, dicha situación puede deberse a la posibilidad de las mujeres de alcanzar posiciones de poder en los grupos de budismo occidentales, como instructoras, coordinadoras, responsables, etc. y a una “democratización” existente en los grupos budistas occidentales (Arroyo, 2013).

La tendencia con respecto a la edad está bastante clara. Podría decir, sin temor a equivocarme, que aproximadamente en el noventa por ciento de los grupos la tendencia ronda entre los 40 y los 60 años de edad. Aunque todos los grupos han expresado la aparición de veinteañeros, y gente más joven, una amplia mayoría se situaría por encima de los 40. Una de las opiniones más común sobre esto, por parte de los entrevistados, se debe a que es necesaria cierta madurez para replantearse cuestiones acerca de la propia vida, que lleven, finalmente, a buscar respuestas en un camino espiritual como el budismo. Sin embargo, se observan dos posibles razones más a esta cuestión; la primera podría ser debido a que, en la actualidad, España acoge a una primera generación de budistas, con grupos formados a partir de finales de los 70, o más bien entrados los 80, y con repercusión amplia entre los jóvenes de estos años. Otra cuestión podría achacarse a la importancia del capital social en el primer contacto con el budismo,

siendo más frecuente que esas terceras personas, clave para el contacto del individuo, sean de su mismo rango de edad.

También hay una tendencia clara en cuanto al nivel de estudios. Tanto los participantes como las personas que contactan a lo largo de las semanas tienen un nivel de estudios alto; la mayor parte de los participantes cuenta con estudios universitarios. De hecho, se aprecia como todos los interlocutores cuentan con estudios superiores. Esta situación puede deberse a que una de las motivaciones que lleva al acercamiento del budismo es, en muchos casos, un interés por las nuevas ideas; ideas de transformación y desarrollo. Cuestiones, a veces, filosóficas o psicológicas, para las cuales es favorable, cuando no necesario, un cierto bagaje cultural.

Sería importante tener constancia del número de budistas que existen en Galicia. Pero como decía William (2012), contabilizar el número de budistas es extremadamente complicado. Ya no solo por lo que este autor dice, en referencia a la identificación de los conversos y la participación, sino por la propia fluidez con que los budistas vienen y van del grupo. Fluidez muy notable en todos los grupos. Puede que incluso el número de participantes existentes en el momento de realización de este trabajo no sea el mismo en el instante actual. Aun así, lo que sí puedo mostrar, proporcionando una imagen aproximada de la afluencia que tienen el total de los grupos budistas en la actualidad, es el número de personas inmersas en los grupos en el momento de realización de este estudio.

Para esto podemos dividir a los participantes en dos secciones; Por un lado, las personas que han frecuentado el grupo un tiempo aproximado, los cuales son percibidos por los responsables como parte de este. Por otro lado, las personas que contactan con el grupo, que acceden, pero que no participan del mismo, solamente acuden a las enseñanzas con maestros y a eventos de forma más o menos regular. El primer sector rondaría entre 100 y 200 participantes actualmente, mientras que el segundo rondaría entre las 500 y 600 personas.

Por otra parte, en cuanto al número de personas que establecen contacto con el grupo y muestran interés por acudir a charlas introductorias o conseguir información, sería una media de entre 5 a 10 personas al mes. Así, suponiendo que la asistencia fuese más o

menos estable, se acercaría, en el Galicia, una media de 150 personas al mes, lo que correspondería a aproximadamente 1800 personas en un año. Pero es obvio que ni todos los grupos obtienen la misma asistencia, ni esta es igual en todas las épocas del año. Por lo tanto, esta aproximación debería de tomarse con una extrema cautela.

Si ya es complicado estimar el número de budistas, aún lo es más estimar el tiempo que estos han participado. De momento, me conformaré con observar la de los responsables que han sido entrevistados. La cual ronda los 10 y los 20 años de participación, siendo algunos de ellos los que iniciaron su respectivo grupo. La mayoría se mantiene desde los inicios, lo que hace que tenga una visión mayor del panorama, así como de la historia y formación del mismo, como ya dije en el apartado anterior.

Aquí se presenta una tabla aproximativa sobre los datos expuestos hasta ahora:

Tabla III: aproximación a las características socioestructurales de los participantes de las organizaciones. ¹³

ORGANIZACIÓN	SEXO		EDAD			ESTUDIOS			Rango aproximado del Nº PRACTICANTES
	H	M	18/35	36/64	65-	bajos	medios	altos	
Budismo Camino del Diamante	40%	60%	55%	25%	20%	15%	20%	65%	15-20
Ganden Choeling	30%	70%	10%	70%	20%	10%	25%	65%	15-20
Dag Shang Kagyu	55%	45%	5%	80%	15%	10%	15%	75%	15-20
Rigpa	30%	70%	8%	79%	13%	7%	23%	70%	50-60
Shambala	50%	50%	10%	70%	10%	20%	20%	60%	1-5
Zendo Betania	45%	55%	5%	64%	31%	13%	33%	57%	25-30
TOTAL	43%	57%	15%	67%	18%	10%	23%	63%	100-160

Fuente: elaboración propia

¹³ Esta tabla es meramente aproximativa, y sus estimaciones distan mucho de ser exactas, basada en valoraciones ofrecidas por los interlocutores, sumando los participantes relativos de los diferentes grupos de cada organización. Como ya dije antes, y repito aquí, debido a la gran fluidez existente en los grupos budistas, es difícil, incluso de forma estimativa, decir el número de participantes real, existente en Galicia. También hay que recordar que, en esta tabla, faltan los grupos Zen y los Meditación Vipassana, que no presento por falta de información directa. Esta tabla pretende mostrar simplemente, de forma más visual, una aproximación a la composición socioestructural de las organizaciones.

El comienzo de los grupos es muy similar; la mayoría empieza a mostrar interés por el budismo recurriendo a libros, documentales, y material audiovisual, o bien por causa de terceras personas, lo que los impulsa a acudir a una conferencia o reunión de un maestro. Tras conocer a varias personas en su misma situación, o de forma individual, deciden reunirse y practicar lo indicado por el maestro, o por la organización, ofreciendo a otras personas participar del nuevo grupo.

“Como de aquellas no había ningún grupo de Rigpa en Vigo me iba a Barcelona, cuando venía [Sogyal Rimpoche], a verlo. En 2007, montamos el grupo en Vigo, conocí a otro chico en Barcelona que me presentaron, al ver que los dos éramos gallegos, y me dijeron que acababan de hablar de montar, con otras personas que había de Galicia, un grupo en Vigo. De aquellas empecé traduciendo los videos, como eran en inglés, pues empecé así traduciendo y hasta ahora siempre haciendo algo, yo siempre he estado ahí ayudando [...] empezamos nosotros, éramos un grupo como de seis personas”. RIGPA VIGO.

“había varias personas que daban clases de yoga en Ferrol, que yo no conocía, las cuales vinieron al monasterio de Orense en determinada ocasión, donde yo me encontraba en un evento con Lama Geshe. Estas personas fueron las que lo invitaron a Ferrol y a raíz de eso empezamos”. GANDEN GHOELING FERROL

El desarrollo del grupo se lleva a cabo íntegramente por los participantes; de estos depende cubrir los gastos, trabajo y mantenimiento del local, así como la realización de cursos, charlas y eventos. A mi pregunta sobre de qué forma podría surgir un grupo Ganden Choeling:

“pues suponte que hay varias personas que están interesadas en el budismo y quieren invitar a un Lama tibetano. Se reúnen y lo que tienen que hacer es lo siguiente. Primero conseguir una casa donde pueda estar el Lama esos días. Después tendrán que buscar un local en el que este dé enseñanzas, ya que para esto se lo invita [...] encargarse de hacer la publicidad y enviarla a la lista de contactos que consideren oportuno [...]. Lo primero es invitar al lama y conocer al maestro” GANDEN CHOELING CORUÑA

Vemos que, al igual que constata Carini (2011) en su estudio del budismo Zen argentino, los budistas gallegos distan mucho de ser pasivamente reclutados. Más bien son ellos los que buscan activamente la nueva cosmovisión. Tendencia que se repite en casi la totalidad de los entrevistados, como podemos observar en este extracto:

“Yo vengo de una familia laica y atea, de la izquierda clásica española, anticatólicos en su mayoría [...]. Siempre tuve curiosidad por las religiones, siendo joven ya me había leído el Corán, la biblia católica, investigado sobre judíos; el pentateuco para arriba y para abajo, y no me había convencido nada aquello. Siempre sentí una atracción por las cosas que vienen de oriente [...], y sobre todo por libros de Logsan Rampa, que cuenta como él se convierte en lama, aunque es todo fantasía y no tiene nada que ver con la realidad, si me llamó mucho la atención [...], mucho más tarde, desarrollando mi carrera científica, me ocurrieron una serie de cosas que me llevaron a buscar una explicación del mundo más allá de la que yo podía tener o podía comprender. El estudio científico- técnico me había permitido conocer la realidad de una determinada manera a un grado de entendimiento de lo físico, seguramente, más allá de la media de la población [...] pero a algunos niveles, todo eso se sigue quedando muy cojo [...] DIAMONG WAY VIGO

O, por ejemplo:

“En el año 1992 un amigo mío leyó en una revista cultural que iban a venir monjes del monasterio del Dalai Lama a Londres, y como tenía reunido algo de dinero [...] yo quise ir. De aquellas no sabía nada de budismo, pero me atraía. Cada vez que salía el Dalai Lama por la tele tanto mi madre como yo pensábamos ¡Pero que inteligentes son, que sabios son! Son pacifistas y yo el hecho de ser pacifistas es algo que, aunque la gente se piense que se es tonto, yo pienso que no, aunque las soluciones son a mucho mayor largo plazo. Y hay que tener mucho valor para hoy por hoy ser pacifista. Además otras cosas que decían que estaban basadas en el amor, la generosidad, la paciencia, etc. cosas que a mí me convencían. GANDEN CHOELING CORUÑA.

De los extractos anteriores podemos argüir algo más. Vemos que, por ejemplo, esta última interlocutora expresa una consonancia con el pensamiento de los lamas tibetanos y el budismo, anterior a su conversión. No es solamente en esta entrevista donde hemos percibido este sentimiento afín previo a su introducción en el grupo, sino que la mayoría lo ha reflejado de forma similar en sus respuestas. Por ejemplo: *“Yo, la sensación, cuando escuche las primeras enseñanzas, fueron una pasada. Eran en tibetano y estaban traducidas [...], y había veces que era como recordar lo que yo ya sabía”.* GANDEN CHOELING FERROL

Este hecho concuerda con lo que dicen Greil y Rudi (1984), de que los conversos religiosos se acercan movimientos cuya ideología le es afín, contrastando con la idea de que los NMRs ofrecen una visión que es extraña para la sociedad. Mary Douglas, por su parte, en su teoría de las cuatro tendencias culturales, afirma la existencia tendencias culturales opuestas; así, mientras que, por ejemplo, un sector de la sociedad sustenta la estructura de autoridad, liderazgo o dominación, y se mueve en unas inclinaciones culturales coherentes con esto, otros cuestionan estas posturas, protestando contra los sectores dominantes de la sociedad, y moviéndose también en relativa coherencia con esta otra dirección. Por ejemplo, individuos a los que la sociedad industrial tiende a aislar, se agrupan, y se mantienen críticos contra las definiciones establecidas por dicha sociedad. Así, el sujeto buscará líneas de coherencia en aspectos de su experiencia cotidiana, según la posición en la que se encuentre o escoja, y en oposición a la otra. (Mary Douglas, 1984)

Por otra parte, como iba diciendo, los participantes buscan de forma activa el budismo. Lo que también se ve reflejado en que son estos los que alientan activamente la impulsión y el mantenimiento de los grupos budistas:

“[...] Como muchas veces si no estábamos nosotros no había actividad, si nosotros perdíamos la motivación mucha gente que tenía curiosidad por el budismo no tendría puerta de entrada, yo sé de mucha gente que vino con nosotros y que después acabo por otros lados, porque quizás nosotros aparecíamos de primeros en google, pero otros les iban mejor, y nosotros pudimos posibilitar esa puerta de entrada [...] Como sobre nosotros caía la responsabilidad, siempre estuvimos presentes y la motivación se incrementó, sobre todo para que otra gente tuviese la oportunidad de conocer el grupo, de que si tenía la inquietud de nosotros, que estuviésemos presentes [...] DIAMOND WAY CORUÑA

Además, en consonancia con lo anterior, una vez formado el grupo no parece haber un alto grado de proselitismo, la actitud general es más bien de “hacerse ver”, con poco o ningún interés de atraer a más personas o mantener un alto número de participantes. Se muestran interesados en posicionarse en redes sociales, webs o carteles, con el fin de que la gente sepa de la existencia del grupo y sus eventos, pero no muestran una inclinación expresa por el proselitismo; por el crecimiento del grupo; por atraer cada vez a más personas, etc.

“[...] el grupo está abierto, cuanta más gente venga mejor, pero si no viene tampoco nos vamos a asustar. O sea, no estamos aquí para crecer, no tenemos objetivos empresariales [...] si la gente que viene está contenta, y la gente se interesa por el budismo, eso va ir creciendo solo, pero ahora mismo lo único que interesa es que lo que hay este bien nutrido, y no me planteo más [...]. RIGPA SANTIAGO

“tampoco nos importa, quiero decir, no es algo que nos inquiete o que no nos deje dormir. La gente que viene es porque está interesada y consigue un beneficio por venir, pero nuestro objetivo no es que el centro crezca y que vengan 200 personas [...] DIAMOND WAY CORUÑA

Ya dijimos que el primer contacto con el budismo tenía lugar, a menudo, por medio de los libros, material audiovisual, o a causa de terceras personas. Por esto hay que destacar, en primer lugar, la importancia de estos libros y material audiovisual, creado muy a menudo por las propias organizaciones, desde donde se dan a conocer. De hecho, es muy común que el practicante lea, previamente, un libro propio de la organización, tras lo cual buscará un grupo de dicha organización. De este modo, el desarrollo de la organización y los grupos podría estar influenciado por la distribución, calidad y fama de este material. En el caso de los responsables Rigpa de Vigo y Santiago, se ve muy claramente; “El libro tibetano de la vida y la muerte”¹⁴ del lama Sogyal Rimpoche, líder espiritual de esta organización, impulsó su acercamiento al grupo.

“empecé a leer un poco sobre budismo, a ver algún documental y ya me llamo, desde el principio, la atención. Al principio era como que me atraía un poco y parecía interesante pero... En el 2004 un día entre en una librería y vi un libro El libro tibetano de la vida y de la muerte, y fue como un título que me resulto como atractivo, y entonces me lo lleve y a medida que fui leyendo pensaba ¡Buauh! Esto es lo que yo buscaba. Y muchas cosas era como si se me ratificaran en cierta manera, yo pensaba que las cosas eran así en cierto modo, pero aquí no encontraba ese tipo de respuestas, entonces fui leyendo cada vez más y cada vez más, y me fue gustando cada vez más y coincidió que justo cuando estaba leyendo el libro, de repente vi un cartel en Pontevedra que venía Sogyal Rimpoche a dar una charla a Vigo, y digo: janda, pero este señor es el del libro que estoy leyendo, y dije segurísimo que es por aquí por donde quiero ir [...].RIGPA VIGO

¹⁴ No confundir, debido a la similitud de sus títulos, con el famoso “Libro tibetano de los muertos” o “Bardo Thodol”, escrito en el S.VIII por PadmaSambhava (Guru Rimpoche). Sogyal Rimpoche expone en “El libro tibetano de la vida y la muerte” la visión de este otro.

“Contacte con el budismo por El libro tibetano de la vida y la muerte, ese libro llegó a mi casa por el círculo de lectores, la cosa más normal del mundo, en el año 1994 [...] y aquel libro me engancho. Pero en el año 1994, 1995 no había Rigpa en España, ni internet y atrás del libro ponía Rigpa Alemania, Rigpa Francia, Rigpa Inglaterra, entonces dije: vaya, que putada! [...] y ,en el 2005, vino Rimpoche a Vigo y Santiago, entonces fue cuando reactive todo aquello [...]”. RIGPA SANTIAGO

En segundo lugar, es importante destacar la importancia del capital social. Para siete de los trece entrevistados, la presencia de una tercera persona provocó el primer contacto con el budismo, o con el colectivo. Pero la sorpresa fue encontrar que muchas de estas personas no formaban parte del grupo, ni siquiera se consideraban budistas, sino que simplemente pensaron que el budismo, un evento, o un grupo serían de interés para su amigo o familiar. Esto vuelve a poner sobre la mesa la posibilidad de que estos expresasen ideologías afines al grupo, previas a su conversión

Vemos como los siguientes entrevistados afirman haber tenido contacto con en el grupo por medio de otra persona:

“una amiga me llamo, y me dijo: Yo creo que a ti te puede gustar. Y siempre me gusto, la verdad, la filosofía oriental, pero no conocía mucho. Un día fui al centro en el 2003, y estaba el lama dando enseñanzas y me gusto [...]. Desde aquella empecé a ir habitualmente. Bueno, a practicar empecé mucho más tarde, pero empecé ir a algún curso, a alguna charla [...]”. DAG SHANG KAGYU VIGO

“una amiga, en un momento determinado, que ella había conocido el zen a través del yoga me dijo: mira yo estoy haciendo esto y me pega que te va a gustar, va haber una introducción ¿quieres venir?, y allá me fui, y de aquellas hasta ahora [...]” ZENDO BETANIA

“Conocí el budismo por medio de un amigo. Yo iba a un pub donde jugaban al ajedrez, había conciertos [...] yo me acercaba por allí con relativa frecuencia y hablaba con el dueño del bar. Entonces hablábamos de inquietudes comunes que teníamos, de vivencias personales [...] un día él fue a un curso de un Lama tibetano de la escuela Ganden Choeling, en Vigo [...] entonces yo me interese y me dijo le había gustado mucho ese curso [...] entonces le pedí si me podía dar algún libro de budismo. Me dio el de Las cuatro nobles verdades [...] Cuando leí el Lam Rim, ese libro me transformó, y pensé que no me quedaba más remedio que viajar a Menorca a ver a este lama [...]” SHAMBALA VIGO.

Al igual que Carini (2011) y al contrario que lo que habían propuesto Lofland y Stark (1965) en su modelo, aunque si se aprecia en varios entrevistados (en concreto cuatro) un acercamiento al grupo motivado por algún tipo de tensión y frustración - “[...] *había empezado mi búsqueda ya anteriormente, y sí que había sido por una gran depresión, habían nacido mis hijos recientemente... siempre estuve buscando [...] y a raíz de un viaje empecé a leer libros sobre budismo [...] DAG SHANG KAGYU VIGO* - en la mayor parte de los casos, las razones son diferentes; la curiosidad, insatisfacción de conocimiento o del sentido de la vida, búsqueda de respuestas, o en otros sencillamente la pura casualidad, etc. De hecho, como dan a entender los interlocutores, en su mayor parte, un periodo de inestabilidad o debilidad psicológica no es el mejor momento para empezar a meditar. Sin embargo, sí parece evidente que, aun sin frustración emocional, los individuos que se acercan dan muestra de albergar algún tipo de insatisfacción o inquietud que los hace indagar en el budismo.

“[...] yo notaba que algo me faltaba, y lo descubrí con ese primer libro, descubrí cosas, no que me angustiaron, porque yo siempre he sido feliz. Yo siempre he tenido una vida maravillosa [...] hay mucha gente que dice: llegas después de haber pasado una época de frustración, y es verdad que después de los momentos malos tiendes un poco a buscar un cobijo, pero bueno, yo realmente no llegue así [...] si es verdad que había algo dentro que me faltaba y cuando leí el libro dije ¡coño, esto es! [...] RIGPA SANTIAGO

Ninguno de los interlocutores cree haber tenido un extenso conocimiento del budismo antes de entrar en el grupo, aunque sí después, sobre todo en relación a su propia escuela u organización¹⁵. Tampoco ninguno afirma haber tenido, ni tener actualmente una visión sobre la diversidad de grupos budistas existentes en su localidad. No dan muestra de haber elegido el grupo, sino que, en la mayor parte de los casos, se han acercado al grupo por los factores - libros, materiales diversos o terceras personas - de los que hablaba antes.

¹⁵ Como ya dije, el budismo es profundamente extenso. El converso tiene, con seguridad, una visión de este caracterizada e influida por el grupo en el que se encuentra. Esto no quiere decir que los grupos conciban el budismo de un modo radicalmente diferente, achacándose errores unos a otros. Sino que, por ejemplo, utilizan diferentes palabras y conceptos para designar lo mismo, o palabras y conceptos similares para designar cosas distintas. Por lo tanto, sería muy difícil conseguir, de entrada, una buena comprensión del Dharma budista desde varias perspectivas al mismo tiempo. Por no hablar de la realización de las prácticas, las cuales perderían su coherencia. Otra cosa muy distinta sería verlo desde fuera, desde, por ejemplo, una perspectiva histórica del mismo.

“[Sobre el conocimiento del panorama budista] Nada de nada de nada, ni ahora lo tengo, no tengo ni idea!, se muy poquitos grupos que haya aquí, la verdad que no. No, porque no era algo que yo estuviera buscando, no era algo que yo dijera: quiero ser budista y voy a ver que grupos hay o si hay alguno en Orense, no. Fue a raíz de ver el libro y a raíz de ir a la conferencia de Rimpoché, tener muy claro que yo quería ser estudiante de él desde el principio. Entonces ya no pregunté por otra gente. Yo quería seguirlo a él, entonces era como: ya está [...], y como estoy bien donde estoy no necesito más [...].” RIGPA VIGO

“El conocimiento previo que tenía sobre el budismo era nulo absolutamente [...], sobre el panorama budista, sé que hay otro grupo que no está dirigido por Gueshe, pero es todo lo que conozco en Galicia, nada más [...].” GANDEN CHOELING VIGO

De hecho, se observa una tendencia general de los interlocutores en su modo de entrada a los grupos. Tan solo dos de ellos han estado en contacto con algún grupo de una organización budista diferente a la propia. Parece que, por lo general, el sujeto se introduce en el grupo con el cual tuvo el primer contacto con el budismo. Situación que puede ser debida a esa motivación mayoritaria hacia el budismo, no de una atracción por lo exótico o lo desconocido, sino percibiendo este como un potencial elemento transformador, un soporte para el cambio personal y la adquisición de nuevos valores, sentidos y pautas para vivir. Algo que se ha reflejado en la mayor parte de las entrevistas. De esta forma, cuando el individuo encuentra un grupo que ofrece unos potenciales métodos de realización, empieza a probar. Si satisface su búsqueda, se introduce poco a poco en el grupo, desempeñando cada vez más funciones y adquiriendo un rol en el mismo, desterrando la inquietud por buscar otros grupos, ya que esa necesidad de transformación ha sido cubierta, y la práctica y comprensión de los métodos de una sola escuela requiere, con seguridad, más tiempo del que dura toda una vida.

“No hemos investigado más, Igual porque encajamos muy bien con el tipo de gente que medita en nuestra escuela, entonces fue como todo tan...como si una pieza de puzle encajase, entonces tampoco tienes ninguna inquietud por saber que hacen otros grupos, cuando tú estás a gusto donde estás [...]”. DIAMOND WAY CORUÑA.

“Yo leí algún libro, pero sí que no tenía así mucho conocimiento no, no, no tenía un conocimiento muy profundo la verdad [...] sobre lo que había no tenía conocimiento. Yo vine directamente a esta escuela, y no sabía ni que escuelas había, ni qué tipo de budismo siquiera. Entré en budismo tibetano, pero no sabía la diferencia entre budismo Zen o budismo tibetano, por ejemplo [...], yo entré directamente, me gusto y me quedé [...], de las otras escuelas no tengo mucha idea la verdad, no sé si son muy diferentes a las nuestras, si hacen otras cosas, pero esta, encajó conmigo [...]” DAG SHANG KAGYU VIGO.

Esto contrasta con lo que dicen investigadores como Straus (1976), sobre la existencia de un merodeo creativo por parte de los buscadores de grupos. Sin embargo, solo contrasta en la medida en la que me he limitado a estudiar, en exclusiva, grupos de budismo. Por eso, en Galicia y en un universo muestral único de grupos budistas, puede no darse este merodeo y esta comparación de grupos. Sin embargo, los grupos budistas no son los únicos grupos existentes en Galicia, hay muchos otros movimientos. Como vimos, el perfil de los entrevistados suele ser de personas que dicen buscan ese elemento transformador, ese mecanismo de cambio, resolver una insatisfacción. Pero también dicen que no se limitan a buscar esto en el budismo, sino que topan con él luego de haber indagado y haberse interesado por otras cosas. Muchos de ellos comentan el haber asistido a yoga, Reiki¹⁶, interesarse por el taoísmo, etc. movimientos que no consiguieron satisfacer su búsqueda, o por los que no se sintieron atraído por completo. Lo que, finalmente, hizo que acabaran en el grupo budista, como refleja esta entrevista:

“Me faltaba algo así a nivel espiritual pero el catolicismo, por ejemplo, no me llamaba. Hasta ese momento no había buscado así nunca mucho. Había leído libros sobre budismo pero no muy así... después había un momento en el que estuve mal, entonces empecé en cosas de Reiki, terapias alternativas u otras cosas [...] después conocí a gente que conocía el centro y me gustó mucho, y decidí seguir por aquí [...]” DAG SHANG KAGYU VIGO

En este sentido si se aprecia en gran parte de ellos un merodeo creativo como el que habla Straus (1976). Pero no creo que este comportamiento pueda ser, para nada, descrito en términos de mercado, en relación a teorías expresadas por autores como

¹⁶ Práctica espiritual japonesa, creada por Mikau Usui en 1922, que puede tomarse también como una terapia alternativa en Occidente.

Stark y Iannaccone (1994) o Lyon (2002). Ya que, por lo que hemos visto, no existe una comparación de la diversidad budista existente. Como parece obvio, los sujetos no van buscando el mejor grupo de forma racional, sino que buscan satisfacer cierta insatisfacción e inquietud, introduciéndose progresivamente en el grupo, adquiriendo un nuevo rol, y comenzando a practicar y comprender los métodos. Empezando, poco a poco, a enfocar sus objetivos de desarrollo en pos de conseguir la iluminación o nirvana, tratando de modificar su pensamiento, habla y comportamiento, hacia el mundo y hacia los demás, por medio de los métodos de realización determinados, en base a las características de la escuela en la que se encuentren.

5.2 Vida cotidiana y relaciones personales

Vemos que todos los entrevistados han percibido, a lo largo del proceso de inmersión en el nuevo grupo, una transformación de las relaciones personales. Como dice Carini (2011), la modificación de los conversos produce no solamente un cambio en la visión que estos tienen de sí mismos, sino también un cambio en las lealtades y los comportamientos realizados en contextos interactivos específicos. En concreto, todos los interlocutores hacen referencia siempre a una mejora en el manejo de conflictos interpersonales.

“Yo creo que definitivamente soy otra persona, que el budismo cambió mi vida y cambió la forma en la que soy. Definitivamente creo que es más agradable tratar conmigo ahora que antes, imagínate antes (risas) [...]. Por muchas cosas, por un lado por aprender a trabajar con tus emociones y muchas cosas que están relacionadas. Ya no te tomas lo que te sucede tan en serio. Antes hubiera armado un drama por cualquier tontería o no sabía reírme de las cosas de la misma manera. Digamos que todo lo que me sucedía lo tomaba de una forma muy concreta, como si fuera todo lo que sucede [...] al final aprendes a tomar más distancia de tus emociones, a ver las cosas venir y a no tomártelas tan en serio. Si ten enfadas pues ya se pasará” DIAMOND WAY VIGO

“[...] cosas a las que antes era más reactiva, ahora ya no se producen, ciertas situaciones o personas que te provocaban una reacción, ahora ya no es igual. O ciertas situaciones en las que entrabas al trapo soy capaz de verlo y no entrar [...] muchas veces, otras veces no soy capaz, con mi hermano, por ejemplo, muchas veces no soy capaz, está el hábito ahí, aunque antes estaba más (risas) [...]” RIGPA VIGO

“[...] trato de pelearme menos con mi pareja, él cuando practico más lo agradece porque soy más tolerante y más flexible [...] es ese tipo de trato con las personas [...], aquí lo que se potencia por un lado es el gran corazón y, por otro, que el darse cuenta de que no todas las cosas son como le parece a nuestro ego, sino que todo es relativo.”

GANDEN CHOELING CORUÑA

Del mismo modo todos describen la presencia de una mayor consciencia, tanto de ellos mismos como de las situaciones que acontecen, para con las personas que están a su alrededor, los distintos sucesos que ocurren en sus vidas, tanto positivos como negativos. Lo que reflejan muy bien los siguientes extractos:

“[...] no es tanto, como actúo cuando me dice esto o cuando me dice lo otro, sino, como está mi mente cuando me dicen esas cosas. Ahora es más complicado que yo me enfade por algo, obviamente me enfadaré, pero por dentro; primero la duración del enfado es menor, esas cosas que tenías antes; los mosqueos, los enganches mentales, eso casi ya no existe, aunque surgen, ya que en la mente continuamente surgen cosas, pero se desactivan porque enseguida te das cuenta de lo que son [...] realmente no tienen la solidez que nosotros solemos darles a las cosas [...]”. RIGPA SANTIAGO

“tienes más capacidad para ver en tus relaciones hasta qué punto está ahí tu miedo a perder tu poder sobre esa persona, o el tener razón. Entonces es como si eso lo fueras viendo más claro con respecto a ti y a lo que pasa y es verdad que las relaciones cambian. También es verdad que te atreves a decir cosas que igual antes no decían por miedo al qué dirán” ZENDO BETANIA VIGO

Aunque autores como Greil y Rudy (1984) achacan a la interacción intensa con el grupo el ser el elemento transformador, hay que resaltar cierto contraste con las respuestas de los entrevistados; muchos afirman que el elemento que ellos perciben como transformador no ha sido tanto la relación intensa con el grupo, sino la práctica de la meditación.

“Yo no creo que el participar en el grupo tenga un efecto a la hora de relacionarnos con otras personas tanto como el efecto de la práctica en sí. La participación lo único que cambia es que a esa hora no quedamos con otras personas. Pero la práctica sí que cambio todas nuestras relaciones para bien. Porque eres más habilidoso y menos

dramático [...] entiendes que si alguien te hace daño es porque esa persona está sufriendo, ya que nadie hace daño si es feliz. Ves las cosas de otra manera, mantienes las relaciones más duraderas, eres capaz de pedir perdón de forma más fácil, no entras en dramas, no te tomas las cosas tan a lo personal, entonces las relaciones mejora”
DIAMOND WAY CORUÑA

“[...] cuando estás aquí, y empiezas a practicar, y empiezas a descubrir cosas que te aporta la meditación, empiezas a ver a los demás como a ti mismo. Empiezas a relacionarte con la gente de otra manera. Desactivas tu ego y empiezas a valorar a los demás [...], no es una cosa que busques, es una cosa que encuentras, y cuando lo encuentras, encuentras una joya [...] cambia radicalmente tu manera de vivir [...]”
RIGPA SANTIAGO

O por ejemplo:

“creo que el nivel de involucración está muy parejo con la parte de la meditación. Sí que está la parte social, en la que yo no tuve mucho problema nunca por conectar con la gente del centro [...]. Yo interpreto ese primer momento como budista, pero más como participante; yo iba varias veces a la semana a meditar, pero era coparticipar de lo que estaba ocurriendo más que un practicante que diariamente medita o que tiene el budismo mucho más integrado en su vida. También pase un poco por un pequeño bache con falta de motivación, para después arrancar de nuevo y el empezar a meditar día a día y, un poco a consecuencia de esa meditación diaria, ir indagando en lo que es ser budista realmente. Se tiene un poco la sensación de que ser budista consiste en sentarte en un cojín y decir Om y repetir un mantra muchas veces y ya está. Y hay un paso más allá de los que es realmente ser budista. Es ser capaz de llevar lo que tú estás trabajando en la meditación a todo aquello que te ocurre día a día, y eso si no estás con una práctica diaria no es posible, no hay manera de mantenerlo. En ese sentido, hasta que yo no he tenido una práctica constante, hasta hace año o año y pico, yo no he conseguido el imbricar o infiltrar poco a poco los aspectos del budismo en mi vida”
BUDISMO DIAMOND WAY VIGO

Sin embargo, puede que estas dos cuestiones no sean más que dos caras de una misma moneda, pues parece haber una relación directa entre la gente que práctica con fuerza la meditación y su implicación en el grupo. Lo que no sería una sorpresa, pues, como ya apuntaban algunos autores, las modificaciones en el individuo se producen después de una prolongada participación de las actividades del grupo (Balch 1980 citado por Carozzi y Frigerio 1994). Además, hay que resaltar otro aspecto; como dicen Carozzi y Frigerio (1994) o Carini (2011), una motivación muy usual para la conversión es la búsqueda de nuevos estados fisiológicos, corporales, o estados alterados de la conciencia. Vemos que

los interlocutores hablan de cambios ocasionados por la meditación, cambios fisiológico/mentales, por los que adquieren aptitudes y habilidades nuevas, posibilitando la modificación de actitudes hacia los demás. A su vez, tanto la forma de realización de esta práctica como el significado que se le otorga son dados dentro del grupo, y mediante este. Por lo tanto, creo que no sería apropiado conceder relevancia, como determinante del cambio, a uno de los factores sin el otro.

En cuanto a la visión que los individuos manifiestan cobrar del mundo exterior (fuera del grupo), estos también perciben un cambio sustancial de la misma, repensando muchas de las concepciones que tenían anteriormente, y visualizando un esquema de atribución central parcialmente modificado (Carozzi y Frigerio, 1994). Se ve claramente la tendencia de atribuir a las demás personas una imagen nueva: todos quieren la felicidad, nadie es malo por naturaleza, sino ignorante; si las personas se comportan de forma dañina es debido a su propia ignorancia, buscando la felicidad de una forma errónea. Al mismo tiempo, todos tienen la naturaleza búdica¹⁷, el potencial para llegar a la verdadera felicidad. Así, esta imagen parece también potenciar la resolución de posibles conflictos y la tolerancia de ciertas situaciones.

“[...] sí que hay un antes y un después, en todo tipo de relación, sea budista o no sea budista. O sea el budismo cambia tu percepción de quien tienes delante, independientemente de quien sea. Eso por defecto te tiene que cambiar. O sea, si en el momento que tú empiezas a plantearte realmente que la persona que tienes delante es un buda, y que en todo caso las cosas que esa persona pueda hacer que tú sientes que te perjudica a ti, son fruto de torpeza o ignorancia, cambia significativamente las cosas; ya no es el de enfrente que te quiere putear, sino que es el de enfrente que no es capaz de percibir determinadas cosas y que actúa en base a esa falta de comprensión de su realidad y de mi realidad. Y eso te cambia, eso te cambia [...]” DIAMOND WAY VIGO

¹⁷ Como ya se vio en el apartado 3.2, buda puede hacer referencia al buda histórico (Sakyamuni) o a un estado de consciencia superior; el pleno desarrollo de la mente. Buda significa el despierto, por lo tanto, con este concepto se refieren a que ven a todos las personas y seres con el potencial de desarrollar el pleno potencial de su mente.

“[...] yo sí que note, pero no de ellos hacia mí, sino de mí hacia ellos. Antes había cosas que no me gustaban, o no las comprendía. Quizá yo era más callada, quizá no las exteriorizaba [...] y siempre me pregunto por qué actúan como actúan [...]. El budismo me acerco a aquellas personas, que no me había hecho nada grave, pero que me lo había puesto difícil en mi juventud [...]”. DAG SHANG KAGYU VIGO

Por otra parte, también existe una percepción de que, en muchos casos, esta nueva imagen dificulta, en cierta manera, la familiaridad y el acercamiento emocional, en cuanto a personas que no son budistas. La siguiente respuesta lo expone muy bien. A la pregunta de si han percibido un acercamiento a personas no budistas desde su inmersión en el grupo:

“en un aspecto te une más a la gente y en otros aspectos te puede llegar a separar más de la gente, sobre todo a la gente que no está en ello. Porque, claro, es muy difícil a veces gestionar una relación con alguien que...ya no digo que no esté dispuesto, sino que no, ya no es un tema de disposición de querer que te trate a ti como tú lo vas a tratar a él, que realmente tú ya sabes que eso no va a ocurrir, sino que a veces cansa tratar con gente cuando tú sabes que para ellos todo lo que tu estas tratando de transmitir a través de la relación no lo entienden. Una sensación a veces como de tratar de niños pequeños, y puede llegar a ser frustrante. Eso puede hacer que en algunos momentos te genere dificultad el llegar a profundizar en relaciones con el que no es budista, porque es complicado en algún sentido eso [...]” DIAMOND WAY VIGO

También parece darse una doble tendencia en cuanto a la sensación que los entrevistados tienen de la percepción de los no budistas hacia ellos. Vemos que afirman percibir, en general, cierta simpatía y estatus positivo del budismo en la sociedad. Pero es obvio que esta simpatía no se da, realmente, ni en todos los individuos, ni en todos los sectores de la población. Así, la adquisición de un mayor capital simbólico no parece determinante para la integración en el grupo, ya que, en muchos casos, los entrevistados afirman verse obligados, ocasionalmente, a combatir o tolerar estigmas impuestos por algunas personas de su entorno. Los siguientes entrevistados describen esta situación.

“al principio notaba como que te miran un poco raro. Sobre todo amigos que son de toda la vida, y te miran un poco raro y te preguntan ¿pero qué haces? ¿En qué crees? [...] sí que ves también que hay como curiosidad. En realidad, hay de todo, también hay desconfianza según quien, o habrá el típico que te llamará friki [...] pero la verdad es que yo he tenido bastante suerte con eso también, no he tenido mucho problema [...] también tengo que decir que en general creo que está bien visto, en el fondo es como Cool, a la gente el buda le cae bien, en general (risas) [...]”RIGPA VIGO

“hay un grupo minoritario de gente que es como que les caes mal, es como un rechazo, pero después también hay una mayoría de gente que te preguntan, no porque sepan más, sino porque tu respuesta les parece clarificadora. A mí me han dicho muchas veces que, después de la respuesta que yo daba, no lo habían visto como yo, que les había gustado. Quizá tengas la capacidad de ver la realidad como más abierta” ZENDO BETANIA VIGO

Además, existe en ocho de los entrevistados una tendencia similar, en cuanto a sus familiares cercanos; en un primer momento, expresan sentimientos de recelo y temor a la introducción del interlocutor en el nuevo grupo. Más tarde, la mayoría se van relajando y, poco a poco, acostumbrándose, aceptando y normalizando la situación. Así, vemos la existente tendencia de un temor al cambio de la persona cercana, muchas veces de protección, a lo que el interlocutor se ve obligado a hacer frente, readaptándose a su entorno próximo.

“al principio con un poco de desconfianza, mi madre sobre todo. Pensaba, algo así como, a ver a donde se va a meter ahora esta mujer. Aun es bastante desconocido el budismo. Bueno, sobre todo en Galicia, si vas así a otra ciudad más grande igual no, pero en Galicia sí [...] pero bueno, yo creo que ella simplemente espero y dijo, a ver si sigue teniendo un comportamiento normal y no empieza a decir cosas raras. Entonces ha visto que a lo largo de los años sigo siendo normal y no hago cosas extrañas. Entonces se fue tranquilizando [...] RIGPA VIGO

Esta adaptación, es en algunos casos muy fructífera. Algunos entrevistados hacen muestra de un apoyo sustancial por parte de la familia, sin estar esta inmersa en el grupo, o en el nuevo movimiento:

“Mi madre nos ayudó durante mucho tiempo [...] cuando empezamos éramos muy jovencitos, no teníamos ni dinero, ni forma de avalar nada. Ella siempre nos apoyó. Le alegra que esto forma parte de nuestras vidas y ve el cambio que hubo a raíz de eso [...] mi familia lo toma muy bien. Al principio quizá te dicen ¡a ver dónde te estas metiendo!, pero cuando empiezan a ver estás mejor de lo que estabas antes y que sigues teniendo una relación con ellos mejor de la que tenías, pues la preocupación se evapora.” CORUÑA DIAMOND WAY

También es necesario hacer referencia a las relaciones dentro del grupo. Los entrevistados afirman tener una relación emocional muy cercana con sus compañeros. Vemos ciertos grupos en los que la participación parece más dispersa, con roles difusos y asistencia menos continua, y otros cuya disposición parece, en general, más adaptada, posibilitando relaciones personales más sólidas. Sin embargo, todos los entrevistados dan muestra de una gran importancia otorgada, en sus propias vidas, a los otros miembros. Las relaciones dentro del grupo parecen tener gran importancia para la construcción del movimiento, unidos los participantes por unos mismos valores y objetivos, que afirman y consolidan en las repetidas interacciones los unos con los otros.

“[...] llega un momento que tienes una relación más cercana con alguien del grupo, que con alguien que no comparte eso contigo, según con quien también [...] por ejemplo, con mis padres, con mi hermano, son gente que no se interesó concretamente por el budismo [...] está claro que también con ellos también te unen una cantidad de cosas, pero sí, claramente si compartiéramos además la práctica budista nos uniría mucho más, porque eso implica otra forma de ver las cosas también de lo que sucede [...], con el grupo sabes lo que esperar de ellos, hay cosas como que no podrías decirle a alguien fuera. Como que con el resto de la gente a veces percibo que las relaciones son como:bueno.....a ver si puedo decir esto.....a ver si puedo decir lo otro...y dentro de la sangha yo siempre me sentí muy cómoda [...]”DIAMOND WAY VIGO.

“[...] hay como una fuerza mayor, como una corriente de energía, es algo que existe. Por ejemplo cuando estás con algunas personas, ves que las cosas fluyen de otra manera [en el grupo]. Por ejemplo, ves que cuando estás con una persona de esas chupadoras de energía uff!, en cambio en el grupo ves que te ayuda, que te da como una fortaleza, sentarse juntos, practicar juntos [...] el grupo es algo fundamental, es importante estar en contacto con el” ZENDO BETANIA VIGO

Las personas del grupo son consideradas como iguales, en el sentido de poseer la misma percepción de, por ejemplo, una mejor forma de resolución de conflictos emocionales, objetivos y valores. Pero, además, parece percibirse como una red de apoyo fundamental para la práctica y progreso del practicante, ya que, si aprender por uno mismo - sin un grupo, compañeros, u otras referencia- una nueva habilidad como tocar un instrumento o pintar es algo complicado, según dicen, aprender a controlar la propia mente es infinitamente más complicado. Un grupo que se enfoca en la misma dirección será pues de mucha ayuda.

“hay una diferencia en los valores y en que se enfocan, las personas de la sangha no se toma las cosas de una forma tan personal. En que se enfocan es super importante Por ejemplo, las personas de fuera de la sangha se puede enfocar en todo lo malo que le paso el día de hoy y con la gente del grupo no pasa eso porque esa gente no está enfocada en las cosas negativas, y si lo está se enfocan en la fuerza que hace superar esa cosa negativa [...] por norma general están más relajados y las cosas son <<cosas que pasan>> y no es algo que TÚ me hiciste a MÍ, porque TÚ me odias [...]”. DIAMOND WAY CORUÑA

También existe, en las personas que se introducen en el budismo, una modificación voluntaria de algunos hábitos de la vida cotidiana, ya sea de forma directa o indirecta. Quiero decir, en muchos casos no es que la restricción se manifieste directamente por el budismo ni mucho menos, pero sí parece que este conlleve una serie de funciones latentes que modifican ciertas pautas de vida de los conversos.

“Renunciamos a todo aquello que no nos hace libres, o que nos ate; sustancias que enganchan, dramas, malas relaciones, etc. esto no quiere decir que no disfrutemos un día de un buen vino o unas cervezas [...], quizá en la alimentación también eres más consciente de que hay que alimentarse bien o estar más sano, pero eso no es ya cuestión del budismo [...]quizá empiezas a ser más consciente que es más beneficioso eso para ti y para el resto, influenciado este pensamiento por el budismo[...], pero no quiero que se interprete que el buda dijo que no comas azúcar o no bebas esto, por tal y cual, yo no sé si lo dijo, pero yo no se lo oí (risas)[...]” DIAMOND WAY CORUÑA

“Obligar no se obliga a nada, por ejemplo, tenemos un compañero que, lo de no comer carne, lo toma a rajatabla, si se come en el centro, no se come carne, pero si hay que hacerlo algún día se hace. No se debería de fumar, pero tenemos compañeros que bajan a fumar y no pasa nada [...] nadie te dice nada, y también podemos tomar una cañita o un vino, no pasa nada [...]” DANG SHANG KAGYU VIGO

Es cierto que la opinión en relación a estos temas parece variar un poco dependiendo del grupo. Sin embargo, en todos ellos, la elección recae en el practicante; está en su mano el cambiar o no sus hábitos. No se percibe ningún tipo de presión por parte del grupo o de los miembros del mismo.

“No tomar sustancias tóxicas, pero depende de si tu compromiso con esto es total o no [...] esto es por la responsabilidad. Una conducta errónea lleva consigo una responsabilidad que afecta a todo lo que haces. En el budismo el pensamiento es un acto. Por lo tanto causa de un efecto, está en la mano de cada uno [...]” GANDEN CHOELING FERROL

Podría suponerse, a su vez, esta actitud actúa como un elemento transformador de muchas relaciones personales. Muchos de ellos cuentan cómo ha habido una modificación en sus prioridades, y han cambiado actividades en su vida, por ejemplo, en relación a factores como el consumo de alcohol, tabaco o alimentos, en hábitos de vida como salidas nocturnas, o tiempo que antes dedicaban a otras tareas, dedicado ahora a la práctica del Dharma y actividad del centro budista. También, en la distribución del espacio del hogar; la modificación de habitaciones o espacios destinado ahora a gompas, Dojo, etc. Obviamente, todos estos factores pueden ser un factor que condicione la modificación de relaciones personales.

5.3 Conversión y participación en el grupo

De todo lo anterior puede apreciarse cierta modificación parcial o relativa de la visión que la persona tiene de sí misma y del mundo que le rodea, similar a la reforma de la propia biografía, de la que hablaban autores como Berger y Luckman (1972). Modificación que tiene lugar en la interacción y en la ejecución de métodos, prácticas y actividades, dentro del marco de comprensión de la nueva cosmovisión. Esta interacción, sin embargo, no se da siempre del mismo modo.

Un ejemplo de variación puede verse en que, como se observa a grandes rasgos en la mayoría de los grupos, existen dos sectores de individuos en contacto con los mismos. Por un lado las personas que lo forman, fuertemente implicadas en el grupo, que además desarrollan la actividad necesaria para que este funcione. Por otro lado, individuos que se acercan y se alejan con relativa frecuencia, de los que ni su identificación ni su compromiso son fuertes. Son individuos que vienen y van, prueban y curiosean. Estos pueden acabar comprometiéndose con el grupo y sumándose a los primeros o, en la mayoría de los casos, según han observado los interlocutores, no suelen durar mucho. Quizá las expectativas y la escala de valores de estos últimos no sean concordantes con la realidad del grupo. Como vimos antes, albergar una tendencia previa de actitudes, representaciones e imaginarios culturales, en las que se aprecie coherencia con el nuevo movimiento, es algo muy relevante para que se dé la introducción en el mismo.

Es cierto que, muchas veces, individuos muy comprometidos pueden verse, en ciertos periodos, menos comprometidos, ya que la implicación con el grupo no es lineal. Pero, sí se observa un proceso de compromiso progresivo - proceso que puede durar años o tan solo unos meses - en el que el individuo va adaptándose, y adquiriendo, poco a poco, nuevas habilidades y modos de comportarse derivadas de su práctica y participación, además de cierta comprensión simbólica, a través del lenguaje.

“poco a poco vas viendo que sí, poco a poco fui viendo que me empezó a llenar, entonces pensaba: vale, este es el camino que realmente quiero seguir, pasaron años, desde 2005 que leí el libro por primera vez hasta que tome refugio en el 2011, pues mira, seis años estuve ahí, bueno....venía, asistía a las enseñanzas, hacía de traductora, meditaba, si me calaba y tal, pero tampoco estaba muy segura de decidirme, hasta que gradualmente fue sucediendo [...] RIGPA VIGO

“Empecé a ir así a algún curso, iba cuando venían maestros [...] a practicar empecé mucho más tarde, en el 2003 empecé, después practicar es otra cosa [...], fui poco a poco, en cuanto a las prácticas y la meditación fui poco a poco. Al principio era muy tímida y me daba mucha vergüenza ir, bueno, me costaba más relacionarme, pero bueno, una vez que entre empecé a ir cada vez más seguido, nunca perdí el contacto con el grupo desde que empecé, pero fue poco a poco [...] DAG SHANG KAGYU VIGO

Además, puede destacarse un aspecto de lo anterior, lo cual se ve claramente en el primer extracto. Esta interlocutora afirma su participación en el grupo aun antes de haber asumido una fuerte identificación y nivel de compromiso con el mismo. Por lo tanto, parece existir la asunción de un rol antes de una adopción de la nueva cosmovisión y un cambio sustancial en su propia identidad. Parece que la práctica precede, condiciona e impulsa la transformación de referentes simbólico – cognitivos. Así mismo, parece posible que el hallarse en un grupo por varios años no tiene por qué, necesariamente, constituir una fuerte identificación y compromiso con el mismo, si no que esto depende de la disposición del individuo a participar, la intensidad de participación y práctica, y sus infinitas características personales y situacionales. Pero lo interesante aquí, es que no tiene por qué darse la conversión o un fuerte compromiso e identidad para participar del mismo grupo. A la pregunta de cuál es la diferencia percibida en cuanto a los primeros años y a después de dar el paso, dice esta:

[...] yo creo que la diferencia está en sentirlo, llega un momento en el que ya te estás implicando más, y te sientes cada vez más a gusto, y lo que veo, según lo que me daba, lo que iba leyendo y que lo que iba recibiendo me estaba aportando cada vez más, dije: realmente yo quiero seguir por aquí seguro, porque lo estoy viendo en mi vida, está provocando cambios en mí y es muy bueno, así quiero dedicarme ya más seriamente, y meditar más seriamente, y comprometer más mi tiempo, fue muy gradual y cuando tome esa decisión ni lo dude, fue como ya está, ahora! [...] RIGPA VIGO

Vemos, entonces, la relevancia de la habituación en este proceso. El sujeto adquiere un habitus que aporta una referencia socio-identitaria de gran trascendencia, en el transcurso progresivo, de su participación y realización de la práctica en el grupo.

Es cierto que casi todos los interlocutores dan muestra de una situación similar. Pero es importante resaltar que, debido a las diferentes formas de organización de los grupos, los sujetos presentan también diferentes formas de participación, y por lo tanto también

una posibilidad diferente de comprometerse o implicarse con el mismo, ya que no todos los colectivos desarrollan las mismas actividades, ni posibilitan el hacerse cargo de las mismas responsabilidades. Así, aunque el proceso de conversión y compromiso resulte, a grandes rasgos, similar, si observásemos todos los grupos más en detalle, veríamos cómo la implicación de los individuos está condicionada por el grupo y su modo de funcionamiento, haciendo que su posible conversión y compromiso también lo esté, y, además, pudiendo atraer diferentes grupos a diferentes tipos de personas.

Vemos, por ejemplo, cómo los grupos Rigpa ofrecen dos formas de participación; una en que, por medio de un curso, se aprende a meditar de forma desprovista de simbología budista; un curso en que sus participantes no tendrían por qué sentirse identificado, de ningún modo, como budistas. Otra con gente más interesada en el budismo, en la que las prácticas no han sido destiladas, conservando su simbología budista. En estos últimos el compromiso e identificación con la tradición espiritual es mayor. Pero un individuo puede pasar de uno a otro grupo, de forma que, por ejemplo, si antes no se interesaba más que por la meditación, y su interés por el budismo se hace mayor, pasará a realizar prácticas propiamente budistas. Esto no ocurre en grupos como, por ejemplo, Budismo Camino del Diamante (Diamond Way) o Ganden Choeling, u otros, en los cuales no existe la posibilidad de realizar una práctica desposeída de elementos budistas. Estas diferencias dan lugar, sin duda, a la posibilidad de ciertos individuos de identificarse o no con el grupo.

Los grupos Zendo Betania son también un caso extraordinario de identificación. Como ya vimos en el apartado 3.2, estos no se definen como grupo budista, sino como un grupo cristiano que practica zazen. Sin embargo, no quiere decir que haya una unión entre budismo y cristianismo. Como expresan en su página Web:

“este diálogo de dos tradiciones espirituales dentro de una misma persona, como es el hecho de que en Zendo Betania cristianos practiquen zen, sin que esto lleve a un zen cristiano o a un cristianismo zen. Este encuentro entre zen y fe cristiana produce una doble conversión: por una parte hace posible adentrarse en la perspectiva zen y, por otra, lleva a descubrir una dimensión más profunda de la propia fe cristiana.” (Zendo Betania, s.f)

Por eso sería difícil expresar el tipo de conversión, o si existe realmente una conversión en estos sujetos. Por una parte llevan a cabo una práctica de origen budista, pero por otra no han perdido su identidad como cristianos o miembros de otra religión (ya que no es necesario ser cristiano para participar), como observamos en la respuesta de nuestra interlocutora:

“Yo soy cristiana, no he sido, ¡soy! Me considero una mujer de profunda fe. He seguido desde mi juventud distintos pasos por todo esto hasta que he encontrado el Zen, y me ha gustado el Zen porque es una forma que aunque parece muy igual tiene un clic totalmente distinto a lo que se considera oración en el cristianismo. Aunque los místicos sí estarían muy en consonancia con el Zen [...], cuando encontré el Zen estaba como preparada [...] ZENDO BETANIA VIGO

Por añadidura, se observan también en grupos sí definidos como budistas, la presencia de individuos identificados, a mayores, con otras religiones, mayormente católicos. Parecen darse diferentes tendencias en los grupos, pues ciertos interlocutores muestran una visión grupal más receptiva y abierta a este sincretismo, mientras que otros parece tener una percepción de mayor incompatibilidad, en cuanto a la práctica budista, con otros caminos espirituales, presentándose así diferentes argumentos según el grupo en el que se halle el interlocutor. Aun así, todos parecen concordar en que, llegados a un punto, deberán decidirse por un camino u otro, pues llegará un momento en que la compatibilidad será insostenible. Sin embargo, la percepción que estos tienen de ese momento y de dicha compatibilidad es muy diversa.

“[...] yo creo que no son contradictorios para nada, ni tampoco con el cristianismo. Se complementan muy bien. Entonces hay cosas que en el cristianismo no encuentras la explicación y que el budismo la explica muy bien [...] Yo soy católico, no creo que haya contradicción. Es verdad que no coinciden exactamente, hay discrepancias [...] por ejemplo el budismo no cree en un dios y el cristianismo sí [...] pero son diferencias a un nivel que a mí no me preocupan [...] el budismo creo que está muy encaminado al desarrollo mental, y creo que el cristianismo no tiene esa parte tan desarrollada [...] creo que el cristianismo perdió sus orígenes y que el budismo te explica muchas cosas como lo que es una misa, el porqué de esa misa [...] creo que el budismo puede complementar al cristianismo, pero hasta un punto, después el budismo no cree en Dios

[...]tú eres el tienes que buscas la verdad, yo no sé cuál es, pero yo estoy buscando, estoy investigando [...] hasta ahora estoy en un nivel bajo y por eso para mí no es un problema, a un nivel más alto yo tendría que decidir, pero ahora no tengo necesidad [...]en el grupo todos investigamos, allí hay católicos, pero católicos casi fanáticos, gente que viene de la masonería, algún experto en hinduismo [...] pero son gente que están en el budismo [...] GANDEN CHOELING VIGO

“[...] no puedes ser católico y budista a la vez, o musulmán y budista. Son formas abismalmente diferentes de entender la realidad para empezar, y temas morales [...] no sé, lo que tú quieras, plántate donde quieras del mundo y la explicación de un cristiano, un musulmán, un judío y un budista van a ser abismalmente diferentes, y no creo que la práctica de esas religiones sea compatible tampoco [...] creo que terminarías con una contradicción tan grande que no te beneficiarías del desarrollo que de la otra religión pueda producir, ni que te beneficies del budismo [...], en el budismo está todo pensado y basado en que tú de alguna manera experimentes eso que te están contando, mientras que en muchas otras eso no es así [...] en el budismo todo es responsabilidad tuya, no hay nada que esté causado por ningún dios externo[...] esto marca una gran distancia con las otras religiones [...] si alguien sigue siendo católico difícilmente podrá participar del grupo. A ver, aquí no se le cierra la puerta a nadie [...] si un católico viniese con una aptitud abierta y quisiese participar podría hacerlo perfectamente. Es como si practicas karate y vas a una clase de yoga, si vas a la clase interesado en el yoga y prácticas yoga esta genial, ahora si vas a la clase queriendo hacer karate en la clase, está claro que no vas a encajar, porque hay se hace yoga y no Karate [...] DIAMOND WAY VIGO

Además, estas posiciones o discursos diferentes, parecen estar condicionados por la existencia o inexistencia de personas identificadas con otras religiones o movimientos en el grupo. De forma que si un grupo, cuyo discurso— o cuya opinión general de los participantes— admite mayor multiplicidad, donde, por ejemplo, el contraste budismo/cristianismo es descrito de forma más amable, atraerán quizás a personas cuya simpatía por el cristianismo es mayor, o cuya identificación con este —aun no satisfaciéndolos por completo - no quieran desterrar. Grupos, en cambio, que se presenten más críticos con el cristianismo (u otras ideologías) atraerán a gente cuyas opiniones concuerden con estas, y serán, quizá, rechazados por personas menos dispuestas a modificar su opinión. Percibiéndose entonces, en cada grupo, generalizadas inclinaciones ideológicas claras. Esto vuelve a presentar el hecho de que para la posible introducción en el grupo, el sujeto busque colectivos con tendencias culturales

coherentes a su posición en la sociedad. Albergando, cuando sí se introduce, sentimientos y pensamientos previos, afines al ideario del grupo.

También cabe mencionar algo importante, con respecto al budismo. Lo cierto es que - al menos en lo que respecta a los grupos occidentales- muestra una gran capacidad adaptativa; una de las razones es que, desde una perspectiva del practicante, no implica la *necesidad* o imposición de creencia alguna, sin una comprobación, por medio de la experiencia individual. Desde los grupos budistas, es usual que los maestros impulsen a sus estudiantes a *comprobar* por ellos mismos, todos los postulados del budismo – lo que se llevaría a cabo mediante la experiencia meditativa, el razonamiento lógico, o mediante la relación con personas que hayan alcanzado cierta realización. Esto hace que el sujeto pueda empezar a practicar dejando de lado, provisionalmente, cuestiones como la reencarnación, el karma o la propia iluminación, que tal vez ahora no logre entender, pero que, con una progresiva realización podrá, según el budismo, llegar a comprender. El budismo otorga pues una gran libertad al practicante, permitiendo que cuestione hasta los fundamentos principales de la doctrina, prometiendo respuestas lógicas y comprensión, más allá de un simple “creer por creer”. Este hecho puede, en muchos casos, facilitar la existencia de la multiplicidad religiosa de la que hablábamos anteriormente, y, del mismo modo, también, la participación a personas que asuman un rol o colaboren, sin comprometerse totalmente con el grupo o con su ideario.

“El budismo me da sentido, con un razonamiento que pueda entender y no solamente los misterios, como en el catolicismo. Es cierto que en el budismo hay misterios, en el sentido de que no lo sabemos todo, claro. Pero es diferente, poco a poco vas profundizando y vas entendiendo [...] el budismo es más comprobar que creer, algo importante en el budismo es no creerse nada. Es como una estructura en la que se van metiendo tus experiencias [...]” GANDEN CHOELING FERROL.

6. Conclusiones

Para finalizar, cabe hacer un análisis final de los resultados obtenidos en este trabajo confrontando a los objetivos e hipótesis descritas al principio. Puede observarse, a partir de los resultados expuestos, como la hipótesis inicial, que indicaba, en primer lugar, que los diferentes grupos surgen a partir de la iniciativa de los practicantes, no estaría nada desencaminada; vemos como, aunque la mayor parte de las organizaciones había ya surgido en algunos lugares de España, en lo que respecta a los grupos gallegos, fueron formados, y se mantienen, por autóctonos interesados, que habían asistido a conferencias, o leído libros de maestros y autoridades de estas organizaciones. Del mismo modo los sujetos que se incorporan semejan una motivación propia, y no parece haber una gran actitud proselitista en los grupos; los entrevistados afirman no estar interesados en crecer en número, sino en calidad. Una calidad definida en términos de desarrollo, comprensión, motivación, etc.

Además, se observa la importancia crítica del primer contacto con el grupo, pues no hay tendencia por parte de los practicantes gallegos a peregrinar entre diversos grupos budistas, hecho que contrasta en gran medida con teorías como la del supermercado religioso (Stark y Iannaccone, 1994; Lyon, 2002). Dicho esto, también es cierto que muchos no llegan al grupo budista en un primer momento, sino que pasan por diferentes movimientos, pudiendo visualizarse entonces cierto merodeo creativo previo (Straus, 1976).

Dos factores que destacan en este primer contacto son; por un lado, cierta tendencia a poseer un sentimiento afín, en consonancia y simpatía hacia el ideario del nuevo grupo (Greil y Rudi, 1984) y la tendencia de cada persona a buscar líneas de coherencia en diversos aspectos de la experiencia cotidiana en relación a su posicionamiento social, en oposición a otros (Mary Douglas, 1998). Por otro lado, la importancia del capital social - por parte de terceras personas que, aun no siendo muchas veces budistas, dan cuenta de la existencia del grupo y animan al sujeto a introducirse – y todo el material -libros, audiovisual, etc.- producido por las propias organizaciones.

A diferencia del modelo de Lofland y Stark (1965), la mayoría de sujetos entrevistados no presentan la tensión o frustración como factor clave para la búsqueda de un nuevo grupo y cosmovisión. Las motivaciones de búsqueda son extremadamente variadas, en su mayoría basadas en cierta insatisfacción personal. Considerando el budismo como algo transformador, que aporta nuevos valores, sentido y pautas para vivir. Una herramienta para el cambio de su propia vida. También hay que tener presente que este fundamento podría resultar de una racionalización narrativa posterior a la integración en el grupo.

En cuanto a la percepción de las relaciones interpersonales, y teniendo en cuenta la segunda hipótesis, todos los casos dan muestra de la existencia de una modificación de las mismas. En particular, en lo que respecta a la percepción y tolerancia de posibles conflictos. Así, todos los individuos hablan de una mayor conciencia de sí mismos y de la influencia que el budismo ha tenido en el manejo de ciertas reacciones a estímulos que antes podían alterarlos pero, para los cuales, ahora son más conscientes y hábiles, ya sean reacciones causadas por otros sujetos o situaciones del cauce de la propia vida. La mayoría achaca estas modificaciones a la práctica de la meditación, la cual, por otro lado, se aprende y se lleva a cabo en la interacción y participación con el grupo, y por la cual se atribuye una nueva visión de los demás.

En cuanto a la percepción de las personas ajenas al grupo, los interlocutores no estiman ninguna clase de alejamiento o debilitamiento de las relaciones. Todos afirman conservar sus antiguas relaciones, y en algunos casos estas, dicen, son más llevaderas tras introducirse en el budismo, como consecuencia de lo expuesto anteriormente. También es cierto que, en algunos casos, los interlocutores afirman tener dificultades al comunicarse con individuos no pertenecientes al grupo. Dificultad que parece radicar en la modificación de la percepción del individuo, la cual él sujeto fuera del grupo, no posee. Al mismo tiempo, los otros miembros del grupo adquieren, en general, una importancia central, ocasionada por el hecho de compartir su adhesión al budismo y a la organización.

La sensación, por parte de los interlocutores, del modo en el que son percibidos por personas ajenas al grupo es muy similar. Por una parte, según ellos dicen, el budismo no está tan estigmatizado como otras religiones, como el Islam o el Catolicismo, sino que

presenta un estatus elevado, en general, en la sociedad, como “cool”. Por otro lado, esto no puede concluir que el hecho de hacerse budista posibilite la adquisición de un mayor capital simbólico; muchos interlocutores hablan de haber tenido que superar ciertos prejuicios negativos, por parte de personas de su entorno, sobre todo al principio de su conversión.

También los cambios, en ciertos ámbitos de su cotidianidad, ocasionados por su nueva adhesión, práctica y participación en el grupo, pueden ser causantes de cierta modificación en las relaciones sociales; transformando algunas pautas de vida, reflexionando sobre sus prioridades y dando, quizá, más valor a cosas que antes no la tuviesen, modificando sus hábitos de vida, y con ellos ciertas relaciones.

Por último, se aprecia cómo no todas las personas que se acercan a los grupos, y se interesan por el budismo, participan del mismo modo; mientras algunos individuos se ven muy comprometidos con el mismo, hay otros cuya relación no es tan cercana, con una implicación más circunstancial. Pero, no solo esto, sino que vemos cómo puede existir una implicación con el grupo, sin la necesidad de la adopción de la nueva cosmovisión, la cual aparece en los participantes gallegos, al igual que señala Balch (1980) en *Loking behind the scenes in a religious cult: implications for the study of conversión*, tras un periodo determinado de participación, realización de actividades y actuación en el grupo (Balch, 1980 citado por Carozzi y Frigerio, 1994). Esta postergación es bastante lógica si tenemos en cuenta el tiempo que necesita un individuo para adquirir una nueva simbología, técnicas y formas de interactuar.

Pero también es cierto que los colectivos desarrollan unas dinámicas organizativas y discursivas de formas muy diferentes, lo que, del mismo modo, puede dar lugar a formas de participación e identificación muy variadas. Por eso, sería interesante comparar, con más exhaustividad, el grado de permisión y aceptación, en cuanto a identificaciones diferentes con el grupo. Por ejemplo; de pertenencia paralela a otras religiones, de no considerarse budistas, de no participar en las actividades del grupo, etc. pudiendo existir mayor o menor tolerancia quizá en unos u otros.

Así, con respecto a la tercera hipótesis de este estudio, a primera vista parece confirmarse en la mayor parte de los casos. Sin embargo, el hecho de que no todos los

grupos muestran las mismas formas de actuación y organización, parece dejar esta cuestión abierta, pudiendo no ser posible, en algunos grupos, la participación sin un fuerte compromiso e identificación con el grupo de forma referencial. Cabe preguntarse aquí ¿Cuáles son las peculiaridades de cada uno de los grupos, en cuanto a la exigencia de compromiso de sus miembros? ¿Qué es lo más importante, al identificarse, en cada uno de ellos? Y realizar así una comparación que permita examinar los filtros de cada uno, observando también las peculiaridades previas de la gente que se introduce, y los cambios sustanciales que en estos se dan, una vez dentro.

Así, con un estudio más detallado y de mayores dimensiones podríamos observar cual es el grado de conversión y compromiso existente en los diferentes grupos, así como las posibilidades reales de participar en los mismos de diferentes formas, albergando, por ejemplo, una multiplicidad religiosa más o menos marcada. Lo que se intentará llevar a cabo en el curso de investigaciones posteriores.

Concluyendo, podemos decir que los resultados adquiridos en el trabajo de campo de la presente investigación, han pretendido ayudar a hacer más visible el funcionamiento y surgimiento de los grupos budistas implantados en Galicia, y también a contrastar las hipótesis planteadas en el trabajo. De esta forma, el presente TFG ha intentado contribuir a esa línea de investigaciones que intenta ir más allá de estudios meramente exploratorias, sobre los colectivos budistas. Planteamiento que muy pocos estudios han desarrollado en nuestro país.

Sin embargo, es necesario destacar las limitaciones presentadas en este trabajo. En primer lugar, como ya se expresó antes, una metodología que incluyese observaciones participantes en los respectivos grupos estudiados hubiese sido más que propicia. Así como la realización de entrevistas a un mayor número de miembros, y a miembros mayor o menor involucrados, o en una posición diferentes, así como a no miembros. Con respecto a la observación participante, no solamente aportaría una visión directa del funcionamiento del grupo (forma en la que las personas entran, prácticas, rituales, interacciones, etc.), sino que permitiría observar el comportamiento de los conversos más allá de los discursos. Discursivamente, los individuos pueden no representar

fielmente la realidad. En los grupos budistas no parece haber una modificación de los discursos, en torno a su acercamiento al grupo o conversión, influidas por el propio grupo. Pero si es un factor que habría que tener en cuenta.

Además, volviendo la vista atrás, es obvio que este trabajo solamente podrá ser considerado con un carácter aproximativo. Las entrevistas realizadas de ningún modo podrían albergar resultados concluyentes, aunque sí hayan sido muy útiles para trazar ciertas líneas. Líneas que, una vez trazadas, debería profundizarse en mayor medida en cada uno de los grupos estudiados, para más tarde realizar las comparaciones apropiadas. Los grupos son muy variados, y esto hace que su estudio requiera mucha más introspectiva, para realizar comparaciones adecuadas. Llevar a cabo una entrevista a cada uno de los responsables de los grupos puede darnos cierta visión previa del asunto, pero de ninguna manera esta es tan exhaustiva como para que las comparaciones y resultados obtenidos puedan considerarse plenamente fiables.

Con respecto al trabajo de campo, encontré una serie de dificultades que creo interesante exponer: al depender del valioso tiempo de los responsables de los centros, fue necesario realizar más de un viaje a ciudades en las que, en un primer momento, creí que podría dejar zanjado en uno solo viaje. Pero a veces, cuadrar las entrevistas no resulta fácil, sobre todo si dependes de transporte público y no tienes suficientes medios económicos ni de tiempo para ello. Aun así, los grupos budistas y sus participantes son mucho más fácilmente accesibles que otros colectivos, ya que a menudo sus miembros no ponen ninguna dificultad en colaborar. Aunque también es cierto que hay grupos, como por ejemplo, *Meditación Vipassana*, con los que es más complicados contactar.

Otra dificultad radica en el hecho de que los grupos budistas gallegos, y parece que también los de otros lugares, son extremadamente cambiantes en cortos periodos de tiempo. Ello dificulta ya no solo el hecho de averiguar el número de individuos pertenecientes a los mismos, incluso el número existente de grupos. Al mismo tiempo, esto hace muy complicado realizar entrevistas a personas que hayan empezado a practicar, o que no estén muy implicadas. Para enfrentar este problema, igual que antes, cabría perfectamente la técnica de observación participante.

Del mismo modo, para la realización de observación participante, en solamente uno de los grupos, sería necesario disponer de mucho tiempo. Ya que, aunque es verdad que a casi todos los grupos suele acercarse todos los meses gente interesada, no es frecuente que la gente se comprometa con el grupo en cortos periodos de tiempo, sino que pueden pasar incluso años, para que algo así suceda.

Por último, a un nivel personal, este trabajo ha sido muy interesante. Por una parte, creo haber mejorado mucho en la realización de entrevistas; de la primera a la última he notado un cambio sustancial; cuando al principio dudaba, me interrumpía o me perdía, y no sabía por como continuar, con el paso de las sucesivas entrevistas, cada vez me ha parecido más fácil tirar del hilo del interlocutor, con el fin de sacar información relevante en el menor tiempo posible, sin irnos por las ramas. Disfrutando así cada vez más de la realización de las mismas.

También ha sido muy interesante el proceso de búsqueda de información o, al principio, el planteamiento de los objetivos de este trabajo, que varió tanto del primer boceto al último, y cuya búsqueda bibliográfica no resultó nada fácil. En un primer momento los objetivos del trabajo eran mucho más ambiciosos, pero, a la hora de ponerse manos a la obra, las expectativas pueden jugar una mala pasada, y las cosas no son tan simples como parecen.

En cuanto a los interlocutores, fueron personas muy atentas, con las que contactar fue un verdadero placer. En todos ellos se apreciaba cierta satisfacción por charlar sobre budismo, y sobre como éste ha influido en sus vidas, modificando su cotidianidad y el modo en que ven la vida, se ven a sí mismos y ven a todos los demás; incluyendo, sin duda, al estudiante de sociología que, momentáneamente, irrumpía en sus vidas para hacer preguntas, y para, como uno de ellos dijo, *“compartir un momento único, que no volverá jamás, y que sería muy inteligente aprovechar”*.

7. Bibliografía

7.1 Bibliografía utilizada

- Alonso, M. (2008). *Budismo y Medios de Comunicación: Un análisis sociológico*. Santiago (Tesis Doctoral). España: Universidade de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio.
- Alonso, M. (2014). <<VII. La implantación del budismo>>, en Izquierdo 2014, pp.161-204.
- Aranque, A y De la rosa, R (2008). *El budismo. Su visión del ser humano y sus métodos de meditación*. Valencia: Editorial Diálogo.
- Arroyo, L. (2013). *Espiritualidad, Razón y Discordancias: El Budismo ahora y aquí* (Tesis doctoral). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Baumann. (2002). «Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects». En Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia., editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 85-105. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Berger, P. y Luckman, T. (1972). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, Peter. (1999a). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, Peter. (1999b). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Kairos: Barcelona.
- Carini, C. (2011). *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad* (Tesis doctoral). La Plata: Universidad Nacional de La Plata
- Carozzi, M y Frigerio, A. (1994). *Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos*. En: Frigerio, A y Carozzi, M. (comp.). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL.
- Casanova, J. (2007). *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso*. Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 77, 13-39.
- Diez, F (2000) *Las nuevas religiones*, Madrid: Ediciones del Orto.
- Diez, F. (2006). *Breve Historia de las religiones*. Madrid: Alianza editorial.

- Díez, F. (ed); Verona, N; Rodríguez, R, Contreras, V; Galván, A; García, A; García, A; Abu Tarbush, J. (2008). *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Madrid: Fundación Pluralismo y Convivencia.
- Díez, F. (2013). *El budismo en España: Historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal.
- Douglas, M (1998). *Estilos de Pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Durkheim, É. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Estruch, J; Gómez, J; Griera, M; Iglesias, A. (2007). *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*. 2a ed. Pluralismo y Convivencia. Madrid: Icaria Editorial.
- Freud, S. (2016). *Más allá del principio del placer*. Buenos aires: Amorroutu.
- Giddens, A y Sutton, P. (2013). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goleman, D. (1995). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairos.
- Gómez y Franco. (2009). *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Greil, A. y Rudy, D. (1984). "What have we learned from process models of conversion?: An examination of ten studies". *Sociological Focus* 17 (4):305-323
- Harvey, P (1998). *El budismo*. Madrid: Akal.
- Inglehart, R. (1990): *Cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Izquierdo, A; Golías, M; Martínez, R; Pérez, A; Madado, A. (2014). *Mareas de pluralismo*. Barcelona: Icaria.
- Jung, C.G. (2001) *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Editorial Seix Barral
- Lenoir, F. (2000). *El Budismo en Occidente*. Barcelona: Seix Barral, S.A.
- Lofland, J y R. Stark. 1965. <<Becoming a world-saver>>. *American Sociological Review*. 30:862-874.

- Lorient, M. (1989). La dimensión materialista/postmaterialista en España: las variables del camino cultural. REIS, 47, 227-245.
- Loy, D. (2009). *Dinero, sexo, guerra, karma. Ideas para una revolución budista*. Barcelona: Kairos.
- Lyon, D. (2002). *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. Oxford: Polity Press.
- Macías, C y Briones, R (2010). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria, pp. 364-405.
- Maier, H. (2001). *Tres teorías sobre el desarrollo de un niño*. Buenos Aires: Amorroutu. Págs. 90 - 167.
- Marx, K. (1843). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Montes, A y Martínez, J. (2011). *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Roof, W. (1993). *A Generation of seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Ruiz. (2012). *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Barcelona: Icaria Editoria.
- Snow, D. y C. Philips.1980. *The Lofland-Stark conversion model: a critical reassessment*. *Social Problems* 27(4):430-447.
- Spuler, M. (2002). *The Development of Buddhism in Australia and New Zealand*. Editado: Prebish, C, y Baumann, M. Westward Dharma: Buddhism beyond Asia. University of California Press, Berkeley, CA, USA, pp. 139-151.
- Staples, C y A. Mauss.1987. "Conversion or Commitment? A reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 26(2): 133-147.
- Stark, Rodney, y Iannaccone, L. (1994). *A Supply-side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3): 230-252.

- Straus, R (1976). *Changing oneself: Seekers and the creative transformation of life experiences*. P 252-72. En J. Lofland (ed.) *Doing Social Life*. New York: Wiley.
- Varela, F. (2009). *Dormir, soñar y morir: una exploración de la consciencia con el Dalai Lama*. Madrid: GAIA.
- Weber, M. (1922). *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. 2a ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1958). *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. trad. y ed. Hans H. Gerth y Don Martindale. Nueva York: The Free Press.
- William, J. (2012). *Who Is a Buddhist?*. Buddhist-Christian Studies, Vol 32, pp. 33-37.

7.2 Bibliografía consultada

- Álvarez, C; Buxó, M; Rodríguez, S. (1989). *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos.
- Beck, U; Lash, E; y Giddens, A. (1997). *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. España: Alianza Editorial.
- Calle, R (1979). *Psicología y pensamiento de Oriente*. Madrid: Piramide, S.A
- Dalai Lama XIV, Tenzin Gyatso. (2004). *Adiestrar la mente*. Alicante: Ediciones Dharma.
- Díez, F; Tudela, G (2007): *Religiones minoritarias en Canarias: Perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Idea.
- Dokusho Villalba. (2007). *Zen: En la plaza del mercado: Claves zen para comprender y sanar el malestar existencial en la era de la globalización*. Madrid: Aguilar.
- Dokusho Villalba. (2013). *Vida Simple, Corazón Profundo (De corazón a corazón)*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Durkheim, É (1987 [1893]). *La división social del trabajo*. Madrid: Akal.

- Goody, J (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández, R; Fernández, C; Baptista, P. (2000). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.
- Loy, D. (2004). *El gran despertar: una teoría social budista*. Barcelona: Kairos.
- Maldonado, A; Hernandez, A. (2010). *El proceso de construcción de la identidad colectiva*. Convergencia. Revista de ciencias sociales, 53, 229-251.
- Morris, B. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Morris, B. (2006). *Religión y Antropología*. Madrid: Akal, S.A.
- Nydhal, O. (2011). *El Gran Sello, espacio y alegría limitados*. Guatemala: Tipos Diseño.
- Nydhal, O. (2012). *Las cosas como son, una introducción contemporánea a las enseñanzas del Buda*. Guatemala: Tipos Diseño.
- Pániker, A. (2014). *La Sociedad De Castas*. Barcelona: Kairos.
- Ricard, M. y Revel, J. (1998). *El monje y el Filósofo*. Madrid: Urano.
- Shamar Rimpoché. (2011). *La práctica del Dharma en la vida moderna*. *Budismo hoy*, 2(22), 20-26.
- Sogyal Rimpoché. (2006). *El libro tibetano de la vida y la muerte*. Madrid: Ediciones Urano.
- Webb, Russell. (1998). *El Budismo en España e Iberoamérica*. En Harvey 1998, PP. 362-380.

7.3 Páginas web y otros recursos

7.3.1 Citados

- Canal 7. Francisco Padrón. (productor). (2009).Tiempo de entrevista [TV7]. <https://www.youtube.com/watch?v=7VvFk3gO39o/> [Acceso oct. 2016].
- Observatorio del pluralismo religioso en España. (2015). *Directorio de lugares de culto*. (Diapositivas de power point). Recuperado de: <http://www.observatorioreligion.es/> / [Acceso Oct. 2016].
- Zendo Betania (s.f.). *Escuela Zen triple tesoro Zendo Betania*. [online] Disponible en: <http://www.zendobetania.com> [Acceso Nov. 2016].

7.3.2 Consultados

- Budismo Camino del Diamante (s.f.). Budismo Camino del Diamante España. [online] Disponible en: <https://budismo-espana.org> / [Acceso Nov. 2016].
- Dag Shang Kagyu (s.f.). *Dag Shang Kagyu. Centro de retiro, práctica y estudio del Dharma*. [online] Disponible en: <https://www.dskpanillo.org> / [Acceso Nov. 2016].
- Ganden Goeling (s.f.). *Centro de estudios budista tibetanos Ganden Choeling La Coruña*. [online] Disponible en: <http://www.budismo-tibetano.net> / [Acceso Nov. 2016].
- Meditación Vipassana (s.f.). *Meditación Vipassana. Tal como enseña S.N Goenka en la tradición de Sayagyi U Ba Khin* [online] Disponible en: <https://www.dhamma.org/es> [Acceso Nov. 2016].
- Rigpa España (s.f.). *Rigpa*. [online] Disponible en: <https://www.rigpameditacion.org/> [Acceso Nov. 2016].
- Shambala Vigo (s.f.). *Web del Monje Budista, Fotógrafo y Escritor Martín (Thupten Chophel)*. [online] Disponible en: <http://www.shambalavigo.org/> [Acceso Nov. 2016].
- Soto Zen (s.f.). *Comunidad Budista Soto Zen*. [online] Disponible en: <http://sotozen.es/> [Acceso Nov. 2016].
- Zendo Betania (s.f.). *Escuela Zen triple tesoro Zendo Betania*. [online] Disponible en: <http://www.zendobetania.com> [Acceso Nov. 2016]

8 Anexos

8.1 Anexo 1: Entrevista

ENTREVISTA

1. Entrevistado

- Nombre, edad, nacionalidad, nivel de estudios, ocupación.
- Algún tipo de rango, clase, distinción de él/ella en el grupo.
- Algún tipo de responsabilidad.
- Contacto con el budismo.
- Inicio en el camino. Recorrido. Forma de inmersión en el grupo.
- Conocimiento del budismo previamente (alguna persona, libros, documental)
- Conocimiento del panorama budista antes/ahora.
- Participación en tiempo continua /no continua). Solo este camino/otros caminos.
- Experiencia. Lugares de formación.

2. Significación y Visión del budismo y la escuela

- Qué es el budismo.
- Qué significa para su vida el budismo.
- Qué aporta el budismo frente a otros caminos espirituales.
- ¿Por qué esta escuela? Aportaciones de su escuela frente a otras escuelas.
- Características a los practicantes de esta tradición.

3. Multiplicidad, influencias

- ¿Qué abarca su práctica? ¿De qué se trata?
- Motivaciones para practicar.
- ¿Siempre ha practicado la misma tradición o de la misma forma?

- Influencias de otras tradiciones. Posibilidad de practicar en otras tradiciones, diferentes prácticas de diferentes linajes, etc.
- Practica de otras religiones: No/ Si
 - Percepción de esto por el grupo.
 - Lo mismo a cerca de otros miembros.
 - Compatibilización. Autopercepción.
 - Posibilidades de progreso.
- Posibilidad de que suceda en el grupo. ¿Cómo se vería? Posibilidades de progreso
- Algún tipo de restricción.
- Otras prácticas a parte del budismo; deportivas, sociales, etc. Diferencias entre budismo y esas actividades.
- Incompatibilidades con el budismo.

4. Cotidianidad.

- Hogar de residencia con: familia, amigos, hijos, cónyuge, etc.
- Sobre su vida; motivaciones a corto a largo plazo antes/ después de la participación en el grupo.
- Como sería un día normal en su vida. Rutina diaria de práctica. Tiempo dedicado a practicar. Dificultades.
- Modificación de hábitos, rutinas, espacios en el hogar, alimentación, visión del cuerpo, y otros hábitos.
- Obstáculos encontrados en el día a día,
- Proceso de modificación de los hábitos. ¿Es común en todos los miembros? ¿Quién influye en su modificación?
- Momento importante del año (Cursos, seminarios, retiros, etc.).
- Práctica en grupo/individual. Visión de una y de la otra. ¿Puede existir una sin la otra sin inconvenientes.

5. Relaciones personales

- Percepción hacia el exterior. Grupos primarios y secundarios.
- Percepción percibida de los otros hacía el mismo dada su nueva condición; grupos primarios y secundarios.
- Modificación de las relaciones sociales previas.
- Percepción y relación de las nuevas relaciones sociales (miembros del grupo).
- Similitudes y diferencias en relaciones intragrupo/ extragrupo.
- Si se identifica con otra religión u otros grupos: percepción de los mismos y similitudes o diferencias de los varios.

- Compromisos con el grupo. Obligaciones, funciones.
- Vida social del grupo. Actividades fuera del budismo. Importancia de amistad y dependencia emocional.
- Importancia de la participación del cónyuge en el grupo. Familiares y amigos participando en el grupo.
- Inculcación del budismo a los hijos. La práctica en la familia.

6. Información sobre el grupo, la escuela y el linaje.

- Existencia de otros grupos de esa escuela en Galicia.
- Organización a la que pertenecen. Maestros que siguen. Aclaración sobre factores de aparición e historia. Libros o prácticas centrales.
- *Composición del grupo:*
 - a. Número de participantes; pilares de los grupos y años de participación. Tomas de refugio. Que asisten habitualmente. Que contribuyen económicamente. La fluidez presente en el grupo. Estimación de personas que pasan a lo largo de un mes/ un año y las que se quedan.
 - b. Composición por sexo. ¿Presenta alguna diferencia en cuanto a: tareas, práctica, visión del grupo, afluencia, compromiso, número de contactos?
 - c. Composición por edad. Tendencias. Razones hipotéticas de las mismas.
 - d. Nivel de estudios. Tendencias. Razones hipotéticas de las mismas.
- Historia grupal. Modificaciones grupales a lo largo del tiempo; número, sexo, edad, etc. ¿Qué factores cree que afectan a esto?
- Visión de futuro; deseo o expectativas de crecimiento/decrecimiento.
- Formas de promoción del centro y hacerse ver; Internet, panfletos, carteles, anuncios, prensa, etc.
- Posibles formas de contacto con el centro. Formas más usuales de contacto.
- Empezar a formar parte del grupo; proceso de integración y pasos progresivos.
- Situaciones en las que no sea posible la integración. Alguna situación anecdótica. Personas con problemas psicológicos, hábitos de vida, etc.
- Puntos de encuentro. Vida social del centro. Rutinas de práctica, encuentros, etc.
- Días de apertura. Conferencias. Charlas, etc.
- Financiación del centro.
- Actividades sociales realizadas por el grupo. Funciones que este desempeña.
- Algo más que creas que podrías aportar a mi trabajo. Algo que se me haya pasado o que sea necesario aclarar y profundizar.

7. Solicitar la facilitación de más contactos.

8.2 Anexo 2: Fotografías

Camino del Diamante A Coruña



Foto 1: Gompas Budismo Camino del Diamante A Coruña



Fotografía 2: Gompas Budismo Camino del Diamante A Coruña



Fotografía 3: Tanka de Dorje Chang. Budismo Camino del Diamante A Coruña

Ganden Choeling Vigo



Fotografía 4: Altar Ganden Choeling Vigo



Fotografía 5: Altar Ganden Choeling Vigo



Fotografía 6: Altar Ganden Choeling Vigo

Rigpa Santiago



Fotografía 7: Altar y tankas en gampa de grupo Rigpa Santiago



Fotografía 8: Entrada de grupo Rigpa Santiago



Fotografía 9: Estatua de Buda del grupo Rigpa Santiago



Fotografía 10: Parte delantera de gampa Rigpa Vigo, con TV para cursos y enseñanzas online.

Ganden Choeling A Coruña

Fotografía 12: Estatua de buda y tankas e imáxenes budicas por toda a parez de la Gampa.



Fotografía 13: Gampa en Ganden choeling A Coruña



Fotografía 13: Altar de Ganden choeling A Coruña; estatuas, libros, fotografías de maestros, imáxenes de representacións budicas, etc.

Soto zen y zendo Betania (imágenes extraídas de la web)



Fotografía 14: Dojo escuela Soto Zen. Vemos que es mucho más simple que los anteriores espacios de budismo tibetano. Sin Tankas e imágenes. Con una sencillez propia del budismo Zen.

Fotografía 15: Espacio de meditación de Zendo Betania. Al igual que el anterior es un espacio muy sencillo, como es característico en el budismo Zen. Al fondo del espacio de Zendo Betania podemos ver una Cruz Cristiana.



8.3 Anexo 3: CORRIENTES/TRADICIONES/ESCUELAS, DE GALICIA

Tabla IV: Relación corrientes/tradiciones/escuelas, en Galicia

CORRIENTE	TRADICIÓN	ESCUELA U ORGANIZACIÓN
HINAYANA	Meditación Vipassana	Fundación Vipassana del Maestro Goenka
MAHAYANA	Zen	Soto Zen
	Zen (en un marco occidental y cristiano)	Zendo Betania
VJRAYANA	Nygmapa	Rigpa
	Gelugpa	Ganden Choeling
		Shambala
	Kagyu	Dag Shang Kagyu (17th Karmapa Ogyen Trinley Dorje)
		Budismo Camino del Diamante (17th Karmapa Trinley Thaye Dorje)